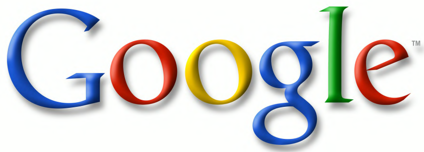
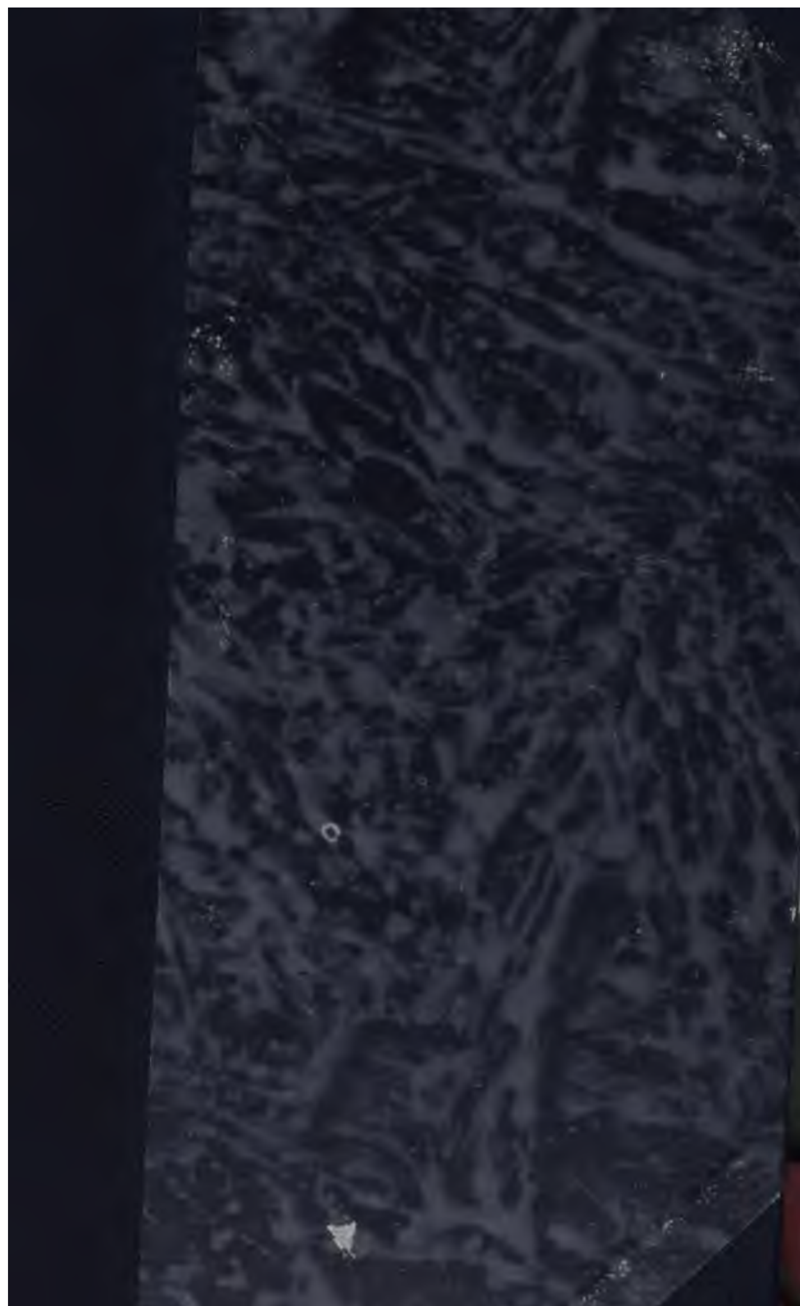









STANFORD UNIVERSITY
LIBRARIES



HISTORYA LITERATURY POWSZECHNEJ

W MONOGRAFIJACH

z ilustracyami

NAPISANA

przez

Juliana Adolfa Święcickiego.



TOM VI.

LITERATURA ŻYDOWSKA.



WARSZAWA.
DRUKARNIA
A. T. Jezierskiego
47. Nowy-Świat 47.

HISTORYA

LITERATURY ŻYDOWSKIEJ

Z ILUSTRACYAMI

NAPISANA PRZEZ

Juliana Adolfa Święcickiego.

Część I.

WARSZAWA

DRUKARNIA

A. T. Jezierskiego

47. Nowy-Świat 47.

Дозволено Цензурою.
Варшава 1 Ноября 1902 года.

I.

Palestyna.

Już samo imię Palestyny — pisze słynny hebraista Munk — budzi w nas różnorodne uczucia najpodnioślejsze, nie ma bowiem kraju, z którymby się łączyły wspomnienia tak wielkie, jak z Palestyną. Od pierwszej młodości wyobraźnia nasza, karmiona tradycyami świętemi Hebrajczyków, przenosi się z rozkoszą na te wyżyny, gdzie kiedyś, w każdem echa dusze pobożne słyszały głos Boga, gdzie każdy kamień był symbolem objawienia boskiego, a każda ruina pomnikiem kary niebieskiej. Pochodnia święta, oświetlając przybytek Syonu, rozlewała swą jasność na ludy ziemi; Jerozolima była pierwszą kazalnicą Apostołów, a w religii Mojżesza i Chrystusa czerpał także Mahomet swoje natchnienia. Wyznawcy tych trzech religii zwracają się ku słynnym ruinom z przed lat 2,000 z uczuciem czci prawdziwej, a chrześcijanin pobożny śpieszy choć myślą do grobu Tego, który tchnął w ludzkość nowe życie!... Palestyna jest tym zakątkiem ziemi, którego dzieje daleko więcej, aniżeli przeszłość innych krajów, nawet klasycznych, owładnęła myślą całej ludzkości kulturalnej. Nie zdobycze materyalne ludu tej krainy, ani jego tryumfy na polu walki stały się źródłem tej wielkiej popularności przesławnych dziejów Palestyny, lecz fakt,

że na jej gruncie zakiełkował naprzód ten ruch duchowy, który w swych przeróżnych rozgałęzieniach podbił ideą ludy świata kulturalnego i dotychczas jeszcze trzyma ich większość pod wpływem swoim. Kto pragnie zbadać i zrozumieć rozwój naszego życia duchowego, ten musi interesować się żywo Palestyną, jako ojczyzną monoteizmu, który stanowi podwalinę religii naszej i rdzeń naszych pojęć etycznych, jako areną, na której Boski Mistrz nad Mistrze okupił śmiercią męczeńską swe posłannictwo wiekopomne.

Historya Żydów stanowi jednę z najciekawszych i najbardziej pouczających kart w dziejach ludzkości nie tylko dlatego, że byli oni przed wiekami „ową rolą, na której miał z czasem dojrzeć owoc idei wszechświatowych”, lecz i ze względu na zdumiewające wyjątkowością swoją losy tego narodu od czasów prawie przedhistorycznych aż do chwili obecnej, skrystalizowane w szeregu zjawisk nadzwyczajnych. Dzieje Żydów urągają wszelkim teoryom naszym o łączności najwyższego rozwoju sił ludu ze wzrostem jego i rozkwitem, jako całości jednolitej pod względem politycznym i społecznym. Synowie Izraela, stojąc u szczytu swej potęgi państwowej, byli niczem w historyi świata, gdyż jako naród maleńki nietylko nie mieli dość siły, żeby się utrzymać na tej wyżynie przypadkowej, żeby narzucić swą wolę i swe ideje otaczającym ich ludom, nie tylko nie zdołali scementować części składowych swego państwa w jednolity organizm narodowy i religijny, ale nawet, zamiast oddziaływać duchowo na ludy sąsiednie, poddawali się łatwo wpływom ujemnym swych sąsiadów, zaprzepaszczając swój skarb najwyższy, z jakim weszli na widownią świata—swój monoteizm.

Dopiero, gdy gmach państwowy Żydów rozpadł się w gruzy pod obuchem wrogów potężnych; gdy niepodległość narodowa, okupiona krwi potokami, w szeregu walk bohaterskich, zstąpiła do grobu raz

na zawsze; gdy Żydzi, jako tułacze i wygnańcy, rozproszyli się po świecie całym, znosząc prześladowania najrozliczniejsze, wówczas, zrodzony z hebraizmu *judaizm*, właśnie pod wpływem tych prześladowań, urósł w potęgę niespożytą. Nie tylko drobne ludy sąsiednie, jak Filistyni, Moabici i t. d., nietylko państwa tak potężne i bogate jak Hittyjskie i Fenickie, ale nawet takie kolosy wszechświatowe, jak Egipt, Babilon, Assyrya i Rzym, pod których jarzmem tarzali się w prochu Izraelici—zniknęły zupełnie z widowni świata, a Żydzi, pomimo kolei losu przeważnie krwawych i męczeńskich, liczniejsi i potężniejsi dzisiaj niż kiedykolwiek, przetrwali wszystkie uragany. Tę odporność zdumiewającą czerpali oni w kulcie Jehowy, skrystalizowanym w system żelazny form i formułek, stanowiących spoiwo przepotężne śród rozproszonych wichrami losu po całym świecie, a zsolidaryzowanych z sobą duchowo i materyalnie bezdomnych synów Izraela, którzy obecnie marzą już nawet, szczerze, czy nie szczerze, o powrocie do kolebki swojej, do Palestyny.

Turcya azyatycka, podzielona na 18 namiestnictw (Ejalaty), zostających pod rządami paszów, składa się, między innemi, z następujących krajów, ważnych pod względem historycznym: Mała Azya (Anatolia) część Armenii (druga należy do Rosyi), Mozopotamia (zwana dziś *Al-Dżezirah*), Kurdystan (starożytna Assyrya), Babilonia i Chaldea (dziś *Irak el Arabi*) i Syrya. czyli Aram, której część południową stanowi *Palestyna*, kraik, mający obecnie ludność mniej liczną niż Warszawa.

Kraik ten stanowi trzecią, południową część całego obszaru krajów, który w starożytności nosił miano Syryi. Wyraz „Palestyna", który w rzeczywistości brzmieć powinien *Filistyna*, zawdzięczamy Grekom. Nazwa „Philistia", odnosząca się zrazu tylko do części wybrzeża morskiego, które było siedzibą Filistynów, przeszła z czasem, przekształcona w „Pa-

lestynę", na cały kraj aż do pustyni, tak, że Grecy nazywali ἡ Σύρια Παλαιστίνη całą Syryę południową razem z Judeą od Fenicyi aż do Coele-Syryi, używając wyrazu „palaistine", jako przymiotnika. Z wyrazu tego Rzymianie wytworzyli nazwę „Palästina", która w 2-m wieku była prowincyą oddzielną. Nazwa kraju miejscowa, nierównie starsza, *Kanaan*, pochodzenia dotychczas wątpliwego, może mieć albo znaczenie rasowe, albo, najprawdopodobniej, jeograficzne, oznacza bowiem kraj „zapadły", nizki" gdyż pierwotnie, jak to widzimy w listach z Tell el-Amarna z XIV w. przed Chr., nazwa „Kanaan" (*Kinahna*) odnosi się tylko do wybrzeża fenickiego i dopiero Egipcyanie zastosowali ją w napisach swoich do całej Syryi zachodniej.

Palestyna, której długość całkowita (pomiędzy 33,20 a 31,15′ szerokości północnej), wynosi około 240 kilometrów, przy szerokości, w zachodniej części kraju, 40 kil. na północy i 120 na południu, jest krańcem północnym i najżyźniejszym wielkiej siedziby semickiej, t. j. półwyspu Arabskiego. Jak siedziba ta jeograficznie zajmowała stanowisko środkowe pomiędzy Oceanem Indyjskim, a morzem Śródziemnem, prowadzącem do Europy, tak też i w dziejach rasa semicka odegrała rolę pośredniczącą. Doszła ona do stanowiska pierwszorzędnego nie przez wojnę, ale przez handel i religię. Semici byli, podług wyrażenia Smitha, *the great middlemen of the world*, t. j. „wielkimi pośrednikami świata", gońcami pomiędzy Wschodem a Zachodem, stojąc na rozgraniczu wielkich cywilizacyj starożytnych, oraz tych ludów, które wytworzyły świat nowożytny. Obdarzeni zdolnościami wyższemi, których nie mogli rozwinąć całkowicie dla braku miejsca i czasu, stali się oni „pośrednikami pomiędzy Bogiem a człowiekiem", dając światu trzy religie monoteistyczne: judaizm, chrześcijanizm i islamizm.

Granicząc od północy z Fenicyą i Syryą, ze wschodu z pustynią Syryjską, od południa z pustynią Arabską,

a od zachodu z Filistyą i morzem Śródziemnem, Palestyna, obejmująca razem po obu stronach Jordanu



Położenie Palestyny śród trzech części świata.

zaledwie 25,700 kilometrów kwadratowych przestrzeni, dzięki położeniu swemu pomiędzy dwoma lądami stałemi: Asyą i Afryką, pomiędzy dwiema

pierwotnemi siedzibami ludzkości nad Eufratem i nad Nilem, pomiędzy dwoma centrami państwowemi: Azyi Zachodniej i Egiptu, t. j. pomiędzy ludami, przedstawiającemi starożytny świat wschodni, a morzem Śródziemnem, bramą do świata zachodnio-nowożytnego, była rodzajem mostu pomiędzy Azyą i Afryką, tudzież schroniskiem dla ludów napływowych z Arabii. Palestyna stanowiła nietylko wielki gościniec cywilizacyi, oraz pole walk dla państw najezdniczych, ale także pastwisko i szkołę dla szczepów drobnych, a niezliczonych, tudzież kanał otwarty wojen i handlu, a także grunt wielce przyjazny dla rozwoju religij wszechświatowych. Rzekome odosobnienie Palestyny od reszty świata, akcentowane zbyt przesadnie i tendencyjnie przez wielu pisarzów, nie ma nic wspólnego z rzeczywistością. Część północna państwa izraelskiego wcale nie była odosobniona. Jakkolwiek rzeka *Nahr el Kasimije* stanowiła dość trudne przejście ku północy, podobnie, jak i z północy ku południu wzdłuż morza, pomimo, że już w czasach starożytnych pomyślano o ułatwieniach, z których korzystali i piesi i wozy lekkie, to jednakże środkiem tej części kraju ciągnęła się z północo-wschodu na południo-zachód prastara i wielce uczęszczana droga karawanowa, która łączyła Damaszek z wybrzeżem morza Śródziemnego, dając możność i synom Izraela stykania się ze światem zewnętrznym. Prócz tego, wielka równina *Iizreel* była ku morzu całkiem otwarta i ztąd, idąc wybrzeżem ku południu, można było dosięgnąć Egiptu bez żadnych przeszkód. Wejście, stosunkowo łatwe i przystępne, do serca kraju północno-izraelskiego, a ztamtąd na równinę Jordanu, dawała również piękna i szeroka dolina, na której leżało *Sichem*. Wreszcie do okolic północno-wschodnich Palestyny przechodziło się z Damaszku bardzo łatwo, to też Efraimici z trudnością *wielką mogli* utrzymać stale tę część kraju. Jakoż *to centralne, a otwarte* położenie Palestyny było dla

politycznych stosunków kraju najfatalniejsze. Leżąc pomiędzy Egiptem a państwami zachodnio - azyatyckiemi, była ustawicznie „jabłkiem niezgody" współzawodniczących z sobą mocarstw potężnych, gdyż posiadanie tego kraiku stanowiło dla każdego państwa kwestyę życia. Temu właśnie położeniu centralnemu przypisuje Benzinger owo następstwo, że Palestyna w żadnej epoce dziejowej nie mogła się zdobyć na wytworzenie kultury samodzielnej. Tylko południe Palestyny zachodniej, t. j. Judea, była rzeczywiście odosobniona od wielkich państw kulturalnych, dzięki górom bardzo nieprzystępnym, których doliny wązkie i strome mogły być łatwo bronione przez szczupłą garstkę wojowników. Wielkie trakty handlowe, biegnąc w kierunku południowym i zachodnim od gór Judejskich, nie dotykając ich wcale, pozwalały mieszkańcom żyć dla siebie bez żadnej łączności z resztą świata. Dróg górskich, któreby łączyły kraj z wybrzeżem morskiem lub też z Palestyną wschodnią, nie było wcale, a sam Jordan nie mógł być zgoła arteryą ruchu. Jeżeli jednak wskutek takich warunków państwo południowe odegrało w dziejach rolę mniej ważną, niżeli państwo północne, to wzamian Judea, będąc zakątkiem ziemi odosobnionym, rozwinęła właśnie judaizm, t. j. tę formę religii, której rdzeniem było zupełne zerwanie z resztą świata i pogarda dla wszystkich pierwiastków życia duchowego całej ludzkości.

Jakaś potężna katastrofa geologiczna — pisze Buhl—nadała Palestynie, a i całej Syryi fizyognomię całkiem odrębną przez wytworzenie szeregu rozpadlin, które dosięgły takiej głębiny i rozciągłości, że z potężnych pokładów kredowych, które się dawniej wznosiły na wschód od morza Śródziemnego, zachodnia ich część odpadła, wytwarzając formacyę samodzielną. Na północ od Palestyny rozpadlina taka, pod nazwą *Beka* (Coele-Syria) oddziela Liban od Antylibanu, *a w Palestynie* samej głęboko werznięta

dolina Jordanu, czyli *El-Gor*, oddziela kraje zachodnie od wschodnich. Od czasu owej katastrofy Palestyna nigdy zupełnego spokoju nie zaznała. Straszne w swych skutkach trzęsienia ziemi nawiedzały od czasu do czasu tę krainę, zabijając tysiące ludzi. Najstraszniejsze z nich, w r. 31 przed Chr., pochłonęło 10,000 ofiar, które pod gruzami domów śmierć znalazły. Za



Cedr Libanu.

czasów nowszych trzęsienie ziemi spustoszyło Galileję w r. 1837. Tym strasznym trzęsieniom ziemi towarzyszyły również i groźne wybuchy wulkaniczne, których niemało śladów pozostało, a i źródła gorące w dolinie Jordanu, oraz nad morzem Martwem przypominają również działalność wulkaniczną tych okolic. Dzięki takim wybuchom w czasach przedhistorycznych, niektóre okolice, jak *Ennukra*, na wschód



Cedry Libanu.

Jordanu, i równina *Jizreel*, pokryte bazaltem sproszkowanym, należą do najżyźniejszych okolic Palestyny. Do właściwości tego kraju należą również nawałnice tak potężne, że niszcząca ich siła wydrąża w ziemi przepaście, lub też przenikając porowaty kamień wapienny, wytwarza jaskinie podziemne, które nierzadko mają źródła w swem łonie, jak np. słynne źródło Maryi pod Jerozolimą.

Na zachód od rzeki El-Kasimije, *(Litani)* stanowiącej północną granicę Palestyny, wznoszą się potężne góry, zwane już przez Fenicyan i przez Izraelitów *Lebanon*. Jakkolwiek leżą one już po za właściwemi posiadłościami izraelskiemi, to jednakże wspomina o nich bardzo często Stary Testament, zwłaszcza w języku poetyckim, ze względu na wspaniałe cedry, które tam rosły i na świetne korony ich szczytów. Zachodnie stoki tej góry, szerokie, nadzwyczaj żyzne (*El-beka*), którędy prowadziła droga do *Hamat*, noszą miano późniejsze *Massyas* lub „Coele-Syryi" w ścisłem znaczeniu. Leżące naprzeciw Libanu „góry wschodnie" (*dżebel-esz-szerki*) nosiły u Greków nazwę *Antilibanos*, które „podług historyka Józefa, oddzielają Coele - Syryę od reszty Syryi". Stary Testament mówi tylko o południowym krańcu tych gór t. j. o dzisiejszem *Dżebel esz-szeh*, zwanym dawniej rozmaicie przez różne ludy. Izraelici nazywali tę górę *Har-Hermon*, Fenicyanie—*Sirjon*, a Amoryci—*Senir*. Z Hermonu właśnie wypływa największa rzeka *Jordan*, która przerzyna Palestynę z północy ku południu na dwie połowy: wschodnią i zachodnią. O ile Nil w Egipcie, rozdzielając kraj ten, łączy zarazem obie połowy i jest dla obu błogosławieństwem, o tyle Jordan uzupełnia zamknięcie całkowite części kraju zachodniej, tak, że ludy dwu krajów, leżących naprzeciw siebie, musiały odrębnemi kroczyć drogami. Przyczyna takiego stanu rzeczy tkwi w wyjątkowym charakterze Jordanu, który jest rzeką o spadku bezprzykładnie *silnym, a o biegu tak* krętym i pokoszlawionym, że



Tyberyada nad jeziorem Gienazareth.

na niej żegluga jest absolutnie niemożliwa. Źródło Jordanu leży 520 metrów ponad morzem, lecz po przebieżeniu zaledwie 220 kilometrów, rzeka ta u swego ujścia znajduje się na 400 metrów pod poziomem morskim. Dwa jeziora regulują masy wód Jordanu. Aż do *Bahrat el Hule* (jezioro Merom) dolina rzeki jest przeważnie pokryta bagnami i bujną gęstwiną krzewów papyrusowych, oraz innych roślin bagnistych. Na południu jeziora Hule, którego szerokość najwyższa wynosi 5,2 kilom., a długość 5,8 kil., ciągnie się równina urodzajna, którą rzeka spokojnie przepływa. Tu właśnie znajduje się wzmiankowany wyżej gościniec ku morzu (*Via maris*). Następnie Jordan, tworząc liczne katarakty, rzuca się w biegu gwałtownym do jeziora *Gienazareth*, czyli Tyberyadzkiego, które już leży na 288 m. poniżej m. Śródziemnego, a ma 50 do 70 m. głębokości, 9,5 km. szerokości największej, 21 km. długości i 170 km. przestrzeni. Po stronie wschodniej góry strome dochodzą aż do samych brzegów, a po zachodniej są oddzielone równiną *El-Ruwer*, mającą 1,5 km. szerokości na 5 km. długości. Żyzność nadzwyczajna tej doliny dostarcza owoców królewskich, winogron i fig przez 10 miesięcy w roku, podczas gdy inne owoce dojrzewają tu przez rok cały. Jezioro jest nadzwyczaj rybne. W dalszym ciągu Jordan, niosąc gwałtownie wody nasycone mułem niezmiernie żyznym, płynie śród doliny nieurodzajnej, gdyż charakter terenu uniemożliwia wylewy, które byłyby, jak w Egipcie, błogosławieństwem dla kraju. Ujściem Jordanu jest morze Martwe, zwane przez Arabów *Bahr Lut*, t. j. „jezioro Lota", przez Izraelitów „Morze słone" lub „wschodnie", a przez Greków „morze asfaltowe". Ma ono 76 km. długości, a największa jego szerokość od Arnonu, wynosi 15,7 km. Głębokość jeziora sięga 399 m., że zaś powierzchnia jego leży na 393,8 m. *pod morzem, całkowita* więc głębokość rozpadliny dochodzi *do 793 metrów*. Ponieważ morze Martwe nie

ma żadnego odpływu; przeto cały nadmiar wody (około 6 milionów ton dziennie) musi wyparowywać i wskutek tego woda zawiera ogromą obfitość materyi mineralnych. Na 25% stałych jej części przypada 7% soli kuchennej, a chlorek magnezyum nadaje wodzie smak mdławo-gorzki. Ciężkość gatunkowa tej wody, przesyconej także chlorkiem wapna, chwieje się pomiędzy 1,021 a 1,256. Rzecz prosta, że w takiej wodzie żyć nie mogą nietylko ryby, ale nawet muszle i korale. Zato krzewy nadbrzeżne roją się od ptactwa, chociaż fauna z powodu braku wody słodkiej nie jest bogata. Na krańcu południowo-zachodnim jeziora leży *Dżebel Usdum*, t. j. bardzo ciekawa góra słona, 14 km. długa i 45 m. wysoka, która składa się po większej części z czystej soli krystalicznej. Pod względem hidrograficznym Palestyna jest od natury po macoszemu uposażona. Oprócz trzech źródeł (*Nahr el Hasbani* na północy, *Nahr Banijas* pod Cezareą Philippi i *el Leddan)*, które składają się razem na wytworzenie rzeki Jordanu; są tu przeważnie potoki zimowe małej ważności. Z rzek wpadających do Jordanu najważniejsze są po stronie wschodniej, a mianowicie: *Jarmuk* poniżej jeziora Genazaret i *Jabbok*, gdyż rzeka *Arnon* wpada do m. Martwego. Po stronie zachodniej zasługuje na wzmiankę tylko *Kison* w dolinie Jizreel, ale rzeka ta, będąca w porze gorącej cienkim strumykiem, dopiero na godzinę drogi przed swojem ujściem do m. Śródziemnego pod Haifa zasługuje na miano rzeki.

Palestyna zachodnia składała się z trzech kraików: na północy *Galileja*, którą przy podziale Jozuego zajmowały szczepy: *Naftali*, *Aszer*, *Zebulon* i *Issachar*, z miastami *Akka*, *Jotapata*, *Sepforis*, *Haifa*, *Kana*, *Nazaret*, *Afek*, *Betsaida*, *Kafarnaum*, *Magdala*, *Tiberyada* i inne. Poniżej, t. j. w środku Palestyny, leżała *Samarya*, ze stolicą tegoż nazwiska, zamieszkała pierwotnie przez szczepy *Efraim i Poł—Manasse*, oraz



Morze Martwe

częściowo przez szczep *Issachar*, a na południu *Judea* ze stolicą *Jeruzalem*. Zajęta niegdyś przez szczepy *Dan*, *Benjamin*, *Juda*, *Simeon*, posiadała ona cały szereg miast znanych ze St. Test: jak: *Hebron*, *Bethleem*, *Bethania*, *Gibeon*, *Engaddi*, *Jeryho*, *Gaza*, *Askalon*, *Joppe* i inne. Wzdłuż tych trzech krajów ciągną się, począwszy od Antylibanu aż do granicy południowej, łańcuchy gór, zbliżone bardziej do Jordanu, niż do morza i tylko jedno pasmo skręca w Samaryi ku zachodowi, kończąc się przy samem morzu górą *Karmel*. Równinę południową od gór Judajskich, zwaną przez St. Test. *Negeb* („kraj suchy"): dzielono pierwotnie podług zamieszkałych ją szczepów na Nageb Judy, Kenitów, Jerahmelitów, Kalebitów i Keretitów. Rozciągała się ona aż do *Kadeszu*, a w kierunku południowo zachodnim do *Szuru*. Na północ Negebu rozpoczynają się *góry Juda*, których punkt centralny stanowią okolice *Hebronu* z doliną (*emek*) *Hebron* (dzisiejsze *Wadi Halil*) i z miastem tegoż imienia. Stolicę Judei, Jerozolimę, otaczały z trzech stron doliny: *Nahal Kidrôn* t. j. dolina Kedronu, z ogrodem królewskim ze strony wschodniej, *Gehinnom* (później Gehenna—piekło), czyli dolina *Hinnom*, na której, podług Jeremiasza, stały ołtarze Molocha—na południu i wreszcie na wschód od Kedronu góra Oliwna ze wspaniałym widokiem na Jerozolimę i ze słynnym ogrodem *Gethsemane*. Wschodnia część gór Judajskich składa się z posępnej pustyni (*midbar-Juda*), która była schroniskiem ludzi uciekających od społeczeństwa bądź ze skłonności, bądź z musu. W dalszym ciągu na wschód gór Judajskich wznoszą się ku północy góry *Efraim* ze słynnym szczytem *Garizim*, z doliną *Sichem* i miastem tegoż imienia, ze stolicą Samaryą i z górą świętą *Karmel*, oraz ze słynnemi z wojen Saula górami *Gilboa*. Wielka równina *Merdż ibn amir*, której część południowa nosi nazwę *Megiddo*, a środkowa *Jizreel*, odgranicza Samaryę od Galilei,

z których ostatnia posiada, między innemi, piękną górę *Gebel et tor*, zwaną *Tabor*.

Przechodząc do Palestyny wschodniej, tj. leżącej po za Jordanem, znajdujemy na samej północy kraj *Baszan*, który obejmował wszystkie okolice, noszące dziś nazwę kraju *Hauran*, zamknięte pomiędzy Hermonem i rzeką Hieromaksem—a Jarmukiem, słynące niegdyś z pastwisk wybornych i z żyzności gruntu. Poniżej Baszanu rozciąga się kraina Gilead, posiadłość Amorytów i Ammonitów, pomiędzy Jarmukiem a Arnonem, którą przy podboju zajęły szczepy: *Pół Manasse*, *Gad* i *Ruben*. Wreszcie na samem południu, oddzielony od Jordanu górami *Abari*, leżał kraj *Moab*. Wszystkie te kraje na wschód Jordanu, do którego wzdłuż całej granicy przylegają łańcuchy gór, nosiły za czasów rzymskich nazwę *Perea*, której miasta, niegdyś bardzo ważne, podobnie jak w Palestynie zachodniej, leżą w ruinach.

Palestyna uchodzi za „krainę kontrastów", które przedewszystkiem uderzają w klimacie. Jednoczy ona okolice śniegów wiekuistych, z klimatem podzwrotnikowym. Potężny szczyt górski Hermonu, który stanowi północną granicę kraju, wznosząc się na 2,800 metrów ponad poziom morza, jest wiecznym pokryty śniegiem i posiada florę alpejską. Galilea, najzdrowsza okolica Palestyny, ma klimat zupełnie umiarkowany. Południowe części, a mianowicie: równina Jisreel i wybrzeże morskie, odznaczają się klimatem ciepłym, a w dolinie Jordanu i wokoło m. Martwego panuje klimat podzwrotnikowy. W Ghor, już w maju bywa 43° Celsyusza w cieniu, a nawet po zachodzie słońca; gdy w innych okolicach temperatura ochładza się szybko, tu bywa jeszcze 33° ciepła.

Olbrzymie różnice klimatu i gruntu Palestyny, tj. jej temperatury i żyzności, dadzą się, podług Smith'a, wytłomaczyć do pewnego stopnia najprzód niezwykłą różnicą pomiędzy wysokością gór, wznoszących się *od 1,300 stóp nad* poziomem morza z temperaturą

zwrotnikową, do 9,000 stóp z klimatem alpejskim, a następnie podwójnem oddziaływaniem na kraj: z jednej strony morza, z drugiej — pustyni. Zasadniczą charakterystyką klimatu palestyńskiego jest podział roku na dwie pory: deszczową i suchą. Pod koniec października zaczynają się deszcze obfite, z przestankami bardzo krótkiemi. Jest to *wczesna* pora deszczowa, która otwiera zwykle sezon rolniczy, t. j. ziemianin przystępuje do orki. Pod koniec listopada opady deszczowe maleją, a następnie znów się potęgując w Grudniu, Styczniu i w Lutym, zwalniają w Marcu, a ustępują całkowicie zazwyczaj w połowie Kwietnia. Jestto podług Pisma Ś-go *ostatnia* pora deszczowa, która, poprzedzając bezpośrednio żniwa i długą posuchę letnią, jest dla kraju daleko ważniejsza, niżeli deszcze zimowe. Podczas zimy grad i śnieg pada na górach; grad zwłaszcza jest pospolity, a często przychodzi w towarzystwie deszczu i piorunów, które zdarzają się niekiedy nawet podczas zimy, a na wiosnę są bardzo częste. Na łańcuchu gór środkowym śnieg bywa głęboki na dwie stopy i leży po kilka dni, a sadzawki pod Jerozolimą niekiedy pokrywają się lodem. Bywa to jednak bardzo rzadko, gdyż zazwyczaj śnieg w górach środkowych w ciągu dnia ginie.

Jerozolima posiada średnią temperaturę 17,20 C., która jednak miewa różnice roczne bardzo znaczne. Najzimniejszy jest miesiąc Luty z 8,5^0 ciepła, najgorętszy sierpień z 24,6. Najniższa od r. 1860 temperatura wynosiła w Jerozolimie 4^0—20 go Stycznia r. 1864, a najwyższy upał w tym samym okresie dosięgał 44,4^0—8-go Sierpnia 1881 r. W żadnym z krajów zdrowotność i dobre usposobienie mieszkańców, oraz żyzność gruntu nie zależą tak widocznie i tak bezpośrednio od charakteru i kierunku wiatrów, jak w Palestynie. Wiatr północny jest zimny, południowy—ciepły, zachodni — wilgotny, wschodni — suchy. *Wiatry północne i północno-*zachodnie panują w mie-

siącach letnich, chłodząc i odświeżając powietrze, wszelako zbytnia ich ostrość powoduje febry i zapalenia gardła. Zato wiatry zachodnie od morza są mile witane, wschodnie zaś trafiają się rzadko podczas lata, częściej zimą, w jesieni i na wiosnę. Zwłaszcza podczas zimy, przy niebie jasno-błękitnem, są one bardzo przyjemne. Najnieprzyjemniejszy jest wiatr południowo-wschodni, gdyż posiada charakter Sirocca; dmie on najczęściej w Marcu i w Kwietniu, choć zjawia się również podczas lata, a także późną jesienią. Wówczas temperatura wznosi się do 40°; powietrze, pozbawione ozonu, staje się nadzwyczaj suche, zaś atmosferę przygniatająco-duszną wypełnia pył delikatny. Wiatr ten wysusza wszystko, niszczy młode zboże, powoduje u ludzi silne zapalenia kanałów oddechowych, bóle głowy, bezsenność i zupełne obezwładnienie. Pomimo wszakże tych kontrastów klimatu, tj. dni gorących, a nocy chłodnych, wiatrów zimnych lub skwarnych, silnych opadów deszczowych lub suszy, klimat Palestyny nie jest bynajmniej szkodliwy. Zmiany, do których ciało przywyknąć musi, nadają mu elastyczność i jędrność; chorobami zaś, właściwemi temu klimatowi, są: febra, dyzenterya i cierpienia oczu.

Flora Palestyny nie przedstawia również obrazu jednolitego. *Gor* ma roślinność zwrotnikową, która się ujawnia szczególniej w palmach daktylowych, w krzewach papyrusowych itp. Pustynia górska Judy i okolice południowe gór Judajskich posiadają roślinność wschodnio-stepową, tj. przeróżne krzewy kolczaste, rozliczne osty i szybko więdnące kwiatki wiosenne. Reszta kraju ma zwykłą florę śródziemnomorską, która w okolicach, leżących głębiej, łączy się z pojedynczemi okazami strefy cieplejszej, jak np. z drzewem sykomorowem. Gdy po deszczach wiosennych nastają ciepła, natura stroi się wspaniale w szatę narcyzów, tulipanów, anemonów, ranunkułów, róż, lilii i t. p., ale w miarę wzrastania upałów,

a nawet wskutek jednego Sirocca, wszystkie te kwiaty zamierają razem z trawami i ziołami. Na stokach gór, rosną tu i owdzie trawy roczne, jarzyny i zioła aromatyczne, w bagnach nadrzecznych trzcina, sitowie i papyrus.



Drzewo oliwne.

Ze zbóż uprawiano głównie, tak w czasach starożytnych, jak i dzisiaj: jęczmień *(seora)*, który służy za pokarm i dla koni, oraz pszenicę *(hitta)*, gdy owies i żyto zanika. Natomiast uprawiają orkisz *(kussemet)*, kukurydzę (arab. *durra*), wykę *(karšine)*, proso *(dohan)*, rośliny strączkowe, jak: soczewicę

(*adaša*) i groch *(pôl)*, zioła korzenne, jak: kminek *(kammon)*, koper *(šebita)*, miętę, rutę, gorczycę *(hardal)*, koryander *(gad)*, czosnek (*szum*), cebulę (*besalim*) i inne. Uprawiano też ogórki *(kiššua)*, melony *(abattihim)*, len *(piste)*, a prawdopodobnie i bawełnę. Do roślin później wprowadzonych należy tytoń, który rodzi się tu w gatunkach wielce wyborowych. Na czele drzew owocowych stoi oliwne *(zait)*, które w starożytności było najważniejszem źródłem bogactwa kraju. Drugie miejsce zajmuje latorośl winna (*gefen)*, która dziś, jako w kraju mahometańskim, nie odgrywa już roli dawniejszej. Wino najlepsze pochodziło ze słynnych winnic w okolicach Hebronu. Dalej są tu drzewa figowe *(téena)*, granaty *(rimmon)*, ze wspaniałym kwiatem czerwonym, śród ciemnych liści, drzewo migdałowe (*šakel)*, świętojańskie *(hârûb)*, morwowe *(tût)*, rozmaite drzewa orzechowe *(egôz)*, brzoskwinie *(parsik*), śliwki *(hûh)*, pigwy *(pariš*), pistacya (*botnim)*, drzewa cierniowe *Zizyphus spina (nakb)* i *Zizyphus lotus* (*sidr)*, oba z owocami jadalnemi. Natomiast rzadsze są jabłonie (*tappûah)* i grusze *(aggam*). Na równinach wybrzeży morskich rosną wyborne pomarańcze (arab. *burdukan)* i cytryny *(etrôg)*. Słynne w starożytności palmy daktylowe *(tamar)* na oazach Gor'u i pod Engaddi dziś znikły prawie zupełnie; znajdują się jeszcze na wybrzeżach morskich, na dolinie Jisreel, pod Tyberyadą i na wschodnim brzegu morza Martwego, wszelako więcej jako drzewa ozdobne, niż owocowe.

Palestyna nie była wcale krainą leśną; lasy największe miała w Gilead, złożone przeważnie z dębów, pinij (sosny o igłach b. długich), akacyj *(sitta)*, platanów *(armon)*, myrtów (*hadas)*, topoli (*haura)*, wierzb (*safsafa)*, oleandrów i t. p. Do opału używali mieszkańcy, w braku drzewa, krzaków wysuszonych, korzeni, a nawet i mierzwy.

Do najważniejszych zwierząt domowych należą *dziś, jak i w starożytności*: owca i koza, objęte jed-

nym wyrazem hebrajskim *sôn;* karmią się one ziołami na stokach gór. Hodowla wołów *(bakar)* udaje się najlepiej na bogatych łąkach po za Jordanem; są one przeważnie małe, ale silne. W przeciwieństwie do dawnych zwyczajów ludności, dzisiejsza karmi się mięsem owcy, ale tylko podczas uroczystości, biedacy zaś żywią się mięsem kozy. Zwierzęciem do jazdy, zarówno dla bogaczów, jak biednych, był osioł *(hamôr)*, a teraz używają go tylko biedacy do wożenia ciężarów. Koń *(sus* albo *paraš*), służył w starożytności tylko do wojny, dziś jest w użyciu powszechnim do jazdy wierzchem. Używano także mułów *(pered)*, a wielbłądy *(gamal)* były niezbędne na pustyni, do jazdy i do dźwigania ciężarów. Mięso tych zwierząt jadalne u Arabów, było dla Izraelitów nieczyste, podobnie jak i wieprzowina *(hazîr)*. Psy *(keleb)*, były albo stróżami trzód, albo też błąkały się stadami po wsiach i miastach, zjadając wszelkie nieczystości. Kot także nie należał do właściwych zwierząt domowych, a z drobiu spotykamy w czasach St. T., tylko kury *(farrug)* i gołębie *(jona)*. Zwierzęta dzikie przebywają głównie w zaroślach Jordanu i w górach. Lwy, zwyczajne dawniej w tych miejscach, dziś całkiem znikły. Natomiast są jeszcze pantery *(namer)*, koty dzikie *(si)*, niedźwiedzie *(dob)*, wilki *(ze'êb)*, szakale *(i* albo *tan)* bardzo liczne, a przebywające po jaskiniach i pośród ruin, lisy *(šu'al)*, dziki i dzikie osły *(pere)*, gazele i antylopy *(sebi)*, jelenie *(ajjal)*, dzikie kozły *(jael)*, zające *(arnebet)*, myszy *(akbar)*, wiewiórki, łasice *(holed)*, jeże i t. d. Z ptaków najpospolitsze: orzeł *(nešer)*, sępy, kruki *(oreb)*, sowy *(kôs)*, strusie *(bat jana)*, kuropatwy *(hogla)*, skowronki, przepiórki *(selaw)* i podobny do drozda słowik palestyński (arab. *bulbul*). W bagnach trafiają się pelikany, bąki *(kippod)*, bociany *(hašida)*, a nadewszystko dzikie kaczki. Wreszcie bywały dawniej krokodyle, a niebrak i wężów jadowitych. Śród owadów trzeba wymienić pająki *(akkobis)*, skorpiony *(akrab)*, osy *(sirâ)*,

muchy (*zebûb*), dzikie pszczoły (*debora*) i mnóstwo robactwa nieznośnego, szczególniej pcheł (*paroš*). Prawdziwą jednak plagą kraju, jest szarańcza, którą teraz biedacy spożywają. Całe chmury tych strasznych owadów spadając na pola, pokrywają przestrzenie kilkomilowe i w mgnieniu oka niszczą zboża doszczętu. Dodajmy wreszcie, że ryb dobrych w jeziorach i rzekach obfitość wielka.

Zato kruszczów Palestyna wcale nie posiada, wszystkie sprowadzać musiała z innych krajów. Glinka marglowa, na wybrzeżach morskich i w dolinie Jordanu, dawała dostateczny materyał do różnych wyrobów glinianych; kamień wapienny w górach wystarczał także na potrzeby domowe a bazalt, którego dawniej używano do budowy miast, służy dziś jeszcze do wyrobu kamieni młyńskich. Brzegi morza Martwego dostarczały asfaltu, który po trzęsieniach ziem. w dużych warstwach zalegał powierzchnią morza. W tych okolicach była także i siarka, a także obfitość soli.

Z powyższego widzimy, że Kanaan był krajem, który nadawał się tylko do rolnictwa i hodowli bydła, oraz że nazwa kraju „mlekiem i miodem płynącego”, stosowana tradycyjnie do Palestyny, jest co najmniej przesadna i może mieć tylko znaczenie względne w porównaniu z pustynią, pierwotną kolebką Hebrajczyków. I owszem, skłonniejsi jesteśmy do przyznania słuszności słowom Cornila, który twierdzi, że przedewszystkiem do Palestyny da się zastosować wyrażenie biblijne: „W pocie oblicza swego, będziesz spożywał chleb swój”. Prawda, że chłop hebrajski, dzięki klimatowi swego kraju, mógł się obywać bez odzieży nazbyt złożonej, że mu we dnie wystarczała prosta koszula a w nocy płaszcz tylko, który mu zastępował łóżko i kołdrę, że domy najpierwotniejsze, chaty, lepianki i sklepienia z kamieni surowych, były dla niego schronieniem wystarczającem. Prawda, że ziemia żyzna dawała pszenicę, wino, figi, granaty i oliw-

ki, ale to wszystko bez trudu nie przychodziło, o czem najlepiej zaświadczyć może dzisiejszy stan Palestyny, która przy niedołęstwie rządu i mieszkańców, zaledwie połowę dawnej ludności wyżywić może. I owszem natura nic tu bez trudu nie dawała. Hebrajczyk musiał pracować „z całem natężeniem sił własnych", ale pracował z tem przeświadczeniem, że się ziemia za trud wywdzięczy. I tak było. Różnica trudów rolnika egipskiego i hebrajskiego tkwiła w tem tylko, że tamten, korzystając z wylewów Nilu, musiał staraniem własnem i to bardzo ciężkiem, zabezpieczyć sobie zapasy wody na porę suszy, ten zaś, nie mogąc tworzyć żadnych kanałów, z powodu charakteru swej rzeki głównej, musiał nawodnianie kraju pozostawić— Jehowie, co w oczach Izraelity nadawało Palestynie wielką przewagę nad Egiptem.

Od Jehowy tylko zależało dać deszcze obfite z urodzajami lub suszę—z głodem; to też hebrajczyk zwracał się ku niemu nieustannie, poczytując deszcze za łaskę Boga, suszę — za gniew i karę Jehowy. Zresztą, Palestyna była krajem, który przy największej nawet pracy mieszkańców „nie mógł zadowolić potrzeb zbytkownych", gdyż produkcya kraju zaledwie na własne potrzeby wystarczała. To też dzisiejsi uczeni stwierdzają, że źródła żydowskie przesadziły nadmiernie liczbę mieszkańców Palestyny starożytnej, spotęgowaną aż do pięciu milionów i że kraj ten mógł wyżywić co najwyżej 1.200,000 mieszkańców, czyli 52 na milę kwadratową, tj. dwa razy więcej, niż wynosi ludność dzisiejsza.

Fizyonomia ogólna Palestyny nie miała charakteru wesołego. Nie na równinach urodzajnych, nie pośród dolin uśmiechniętych, nie na rzekach spławnych, schodziło życie mieszkańcom ziemi Kanaańskiej; otaczające ich krajobrazy, przez większą część roku, budziły wrażenia bardzo posępne. Nagie gór szczyty bez lasów; stoki ich tylko częściowo zabudowane, doliny jedynie *na wiosnę* okryte kwieciem i zielenią,

w innych zaś porach brunatne i wypalone; życie roślinne zamarłe latem i jesienią—oto obraz prozaiczny, męczący i nudny. Gdzież więc—pyta Benzinger—miał chłop kanaeński, nauczyć się tego, co to jest piękność? Gdzie tu miejsce dla wesołych i przyjacielskich bóstw Grecyi? To też postacie bóstwa są tu poważne, jak kraj i życie. Co semita przyniósł z wyobrażeń swoich o Bogu, z uczuć głęboko religijnych, ze grozy i podniosłości swego siedliska na pustyni—musiało się dalej rozwijać w tymże kierunku, po zdobyciu „ziemi obiecanej". W położeniu jeograficznem Palestyny—pisze Smith— w uderzającym podziale jej powierzchni na góry i doliny, tkwią wszystkie tajemnice historyi tego kraju, skrystalizowane w religii, która okryła Palestynę sławą wszechświatową. To też pomimo posępnych i ujemnych stron kraju, który zresztą dawał mieszkańcom jego, obok środków do życia wystarczających, zdrowie nadzwyczajne, siłę i wytrwałość niezmordowaną, Izraelita kochał głęboko i wiernie swoją ziemię. Była ona dla niego „koroną krajów", której otrzymanie, bez żadnych z jego strony zasług, poczytywał syn Izraela za szczególną łaskę Jehowy.

Niestety, natura tego kraju była pod względem politycznym fatalna. Rozdział jeograficzny Palestyny na wschodnią i zachodnią spowodował rozdwojenie polityczne, tak, że szczepy po za Jordanem były wcześnie dla państwa izraelskiego stracone i nie mogły nigdy okrzepnąć zupełnie w życiu rolniczem. To samo zjawisko powtórzyło się i w Palestynie Zachodniej, która była rozdarta na małe obszary, będące w luźnym z sobą związku jeograficznym. Jedyna arterya komunikacyjna i do tego bardzo niewygodna, utrzymywała związek pomiędzy północą a południem; musieli więc mieszkańcy okolic pojedynczych żyć w odosobnieniu i załatwiać swe sprawy własnemi *tylko siłami.* Z chłopów wolnych, żyjących patryar-



Góra Tabor.

chalnie rodzinami, jak najbardziej zdaleka od swych sąsiadów, powstał lud, który nigdy nie mógł się zdobyć na zupełną jednolitość polityczną.

II.

Język hebrajski w rodzinie języków semickich.— Pismo.

Pierwszy Reuchlin, zmarły w r. 1522, zapoczątkował w Europie studya nad językami semickiemi; ale dopiero Holender De Dieu, Szwajcar Hottinger, Anglik Castle, oraz Niemcy: Buxtorf i Ludolf, Alting z Groningen i Danz z Jeny założyli podwaliny językoznawstwa semickiego, które rozwijali następnie trzej wielcy lingwiści holenderscy: Schultens, Schroeder i Scheid. Wszelako gramatyka porównawcza języków semickich stała się nauką prawdziwą dopiero dzięki pracom takich uczonych, jak: Gesenius, Ewald, Renan, Rüdiger, Olshausen, Dilmann, Nöldecke i Wrigt.

„Językiem *hebrajskim*" nazywamy język, którym mówili Izraelici aż do ostatnich stuleci przed Chr.; ten zaś język, którym później pisali uczeni żydowscy, a który był już tylko sztucznym ciągiem dalszym starego języka, nosi nazwę *nowohebrajskiego*. Nazwa „język hebrajski" nie istnieje w Starym Testamencie, lecz dopiero w prologu greckim do księgi *Sirah*, a następnie u historyka Józefa i w Nowym Testamencie, gdzie, zresztą, oznacza w wielu miejsach ówczesną mowę ludową Żydów, t. j. *aramejską*. W St. Test. język Izraelitów nosi miano *kanaańskiego*, w innych zaś miejscach *judajskiego*, co się tem tłómaczy, że w danym czasie Judejczycy byli jedynymi przedstawicielami ludu izraelskiego, zkąd też nazwa „Żydzi" (*Jehû-*

dim) „żydowski" zaczęła zwolna przechodzić na cały naród. W czasach późniejszych Żydzi nazywali także mowę staro-izraelską „językiem świętym". Przymiotnik „hebrajski" powstał z greckiego ἑβραῖος, a ten z aramejskiego *hibri*, którym to wyrazem ludy Palestyny Zachodniej mianowały Izraelitów, (*ibhrim*) jako mieszkających „po tamtej stronie" (*eber*) Jordanu. Język hebrajski jest tedy inną nazwą dla języka izraelskiego, który należy do grupy języków, zwanych od czasów Schlötzera i Eichhorna „semickiemi", ponieważ większa część narodów, które mówiły językami, należącemi do tej grupy, uchodzi za potomków Sema, zgodnie z biblijną księgą „Rodzajów". Językami najbliżej spokrewnionemi z językiem Izraelitów były: *moabicki*, prawie zupełnie identyczny, i *fenicki*. Że zaś inne plemiona, zamieszkałe pierwotnie w krainach nad Jordanem, jak np.: Ammonici, mówili narzeczami hebrajskiego, całą tę grupę języków można nazwać *kanaańską* albo *średnio semicką*. Z gałęzią tą łączy się bezpośrednio gałęź *aramejska*, która w napisach starych występuje samodzielnie, a w innych pomnikach rozpada się na dwie grupy: *zachodnio i wschodnio-aramejską*. Do zachodniej należą narzecza mieszkańców Palestyny w czasach późniejszych (Żydzi, Samarytanie i Chrześcianie), oraz Nabatejczyków i Palmirczyków. Do narzeczy wschodnio-aramejskich należą mowy ustne Żydów babilońskich i Mandejczyków, a także tak zwany język *Syryjski*, będący właściwie narzeczem Edessy, w którem istnieje bogata literatura chrześciańska. Wszystkie narzecza aramejskie zostały usunięte przez podbój arabski i utrzymały się tylko w okruchach szczątkowych, a mianowicie: zachodnio-aramejskie na Antylibanie, a wschodnio-aramejskie nad Tygrysem górnym i nad jeziorem Urmija. Trzecia wielka gałąź *południowo-semicka* obejmuje klasyczny język arabski z narzeczami ludowemi, języki ustne Sabejczyków, Minejczyków i innych, oraz Semitów, którzy wywędrowali do Afryki, t. j. język *Ghez*, czyli

właściwie *etyopski* z narzeczami: *Tigrina* i *Ambarskim*. Wreszcie 4-tą gałąź stanowi świeżo odkryty język *babilońsko-assyryjski*, który można nazwać wschodnio-semickim. Że zaś języki kanaańskie i aramejskie stoją względem siebie w stosunku blizkim, tak, że jako całość przeciwstawić je można gałęzi południowo-semickiej, a przytem mają pewne cechy wspólne z językiem babilońsko-assyryjskim, wszystkie więc języki semickie dadzą się podzielić na 2 grupy: północno i południowo semicką. Wszystkie one powstały prawdopodobnie z jednego pnia starosemickiego, t. j. z jednego pra-języka, którego dziś odbudować niepodobna, a pokrewieństwo ich jest dosyć silne, daleko silniejsze niżeli języków indoeuropejskich. Cechy charakterystyczne, wspólne wszystkim językom semickim, są, podług Nöldeckiego, następujące: przewaga pierwiastków trzygłoskowych; dwa czasy główne; wysokie znaczenie gramatyczne wewnętrznych zmian samogłoskowych; podobieństwo w kształtowaniu tematów, imion i czasowników; wielka zgodność w formach zaimków osobowych i ich użyciu nawet przy budowie form czasownika; dość daleko idące podobieństwo w stanowisku wyrazów i w budowie zdania; a wreszcie—mnóstwo wyrazów wspólnych. Dla językoznawstwa porównawczego najważniejszym z języków semickich jest arabski, chociaż pod względem składni język hebrajski utrzymał się na podstawie starożytnej, nie zna bowiem okresów zbudowanych sztucznie i szerokich. Zdania łączą się zwykle za pomocą spójnika *i*, który dla nas może mieć najrozmaitsze znaczenia logiczne. Pomimo tego, język ten podatny jest do odtwarzania opowieści w sposób prosty a piękny i silny, zwłaszcza zaś stanowi dla pisarza narzędzie wyborne do uwydatnienia głębokiej i podniosłej poezyi religijnej, jak również do odtwarzania szybkich, zmieniających się ciągle obrazów, które prorocy, w przyszłość wpatrzeni, wyrzucali z głębin swej duszy. *Czy Izraelici* przynieśli z sobą język hebrajski

do Palestyny, czy też przyjęli go od mieszkańców tego kraju — nie wiadomo; to tylko pewna, że język ten pozostał bez przerwy, aż do niewoli, językiem ludu. I na wygnaniu, a także po powrocie do kraju, język hebrajski był w użyciu, w mowie i w piśmie, jak świadczą dzieła literackie, ale ustępował zwolna językowi aramejskiemu, który za panowania Persów był językiem urzędowym i handlowym. Pierwsze świadectwo tej przemiany języka widzimy w księdze Ezry (w. IV przed Chr.) i w księdze Daniela (w. II przed Chr.), gdzie już jest przewaga żywiołu aramejskiego. W epoce Chrystusa język aramejski stał się już powszechną mową ludową Żydów i przetrwał na tem stanowisku aż do podboju Mahometan. Z czasem, język hebrajski, zatraciwszy wszelką łączność z narodem, stał się tylko językiem uczonych, który jednak różni się bardzo widocznie od klasycznego; uczeni bowiem czerpali po większej części ze skarbca wyrazów żyjącej mowy aramejskiej, co silnie oddziaływać musiało i na formy gramatyczne i na składnię. To też historya języka hebrajskiego zaczyna się właściwie z chwilą, gdy przestał być językiem ludu.

Pismo *staro-hebrajskie*, albo raczej *staro kanaań'skie*, które używane było do napisów na pomnikach publicznych, poznaliśmy dopiero w 2-ej połowie zeszłego wieku, dzięki odkryciu t. z. „pomnika Meszy". Gdy w r. 1868 prof. uniw. berlińskiego Petermann, będąc w Jerozolimie, dowiedział się od misyonarza Kleina, że beduini pokazywali mu w okolicach Di bonu starożytny napis na kamieniu, zawierający 33 wiersze, zapytał Dyrekcyę Muzeum Królewskiego w Berlinie, czy pragnęłaby nabyć ten kamień. Otrzymawszy odpowiedź potwierdzającą, Petermann wszedł w porozumienie z szeikiem Beduinów i ostatecznie zawarł z nim kontrakt. Gdy jednak w tym samym czasie Clermont Ganneau, kanclerz - dragoman konsulatu francuskiego w Jerozolimie, dowiedział się o istnie-

niu pomnika z napisem i ropoczął starania o nabycie kamienia, Beduini, wobec nalegań z dwu stron, zażądali od Petermanna sumy znacznie większej. Wówczas Petermann odniósł się do władz tureckich, a Beduini, zazdrośni o swoją niezależność, nie życząc sobie pośrednictwa Turków, rozsadzili kamień. Na szczęście, wprzód już Clermont Ganneau zdobył, za pośrednictwem Arabów, dokładny odcisk napisu, a później nabył także i odłamy kamienia rozsadzonego, które przesłał do Luwru. Była to zdobycz niezmiernie ważna, albowiem pomnik przewyższa wiekiem wszystkie napisy semickie, jakie dotychczas znaleziono. Po odcyfrowaniu napisu okazało się, że autorem jego był wzmiankowany w Biblii król Moabitów Mesza, który tu opowiada o walkach swoich z Izraelitami, a mianowicie z domem Omri i o budowlach swoich. Napis ten jest bardzo ważny nietylko dla historyi, kontroluje bowiem opowiadania Hebrajczyków o wydarzeniach dziejowych, bardzo starych, lecz także i dla języka, gdyż świadczy, że język Moabitów był prawie identyczny z hebrajskim, z którym różnią go tylko bardzo niewielkie właściwości dyalektyczne. Wreszcie napis króla Meszy ma znaczenie pierwszorzędne dla historyi pisma. Wprawdzie już przedtem odkryciem de Vogué zdołał, z pomocą kilku kamieni rzeźbionych, odtworzyć pierwotne abecadło hebrajskie, ale dopiero tablica Meszy, której wiek z całą ścisłością oznaczyć można, przedstawia nam pismo, używane prawie na 9 wieków przed Chr. A jakkolwiek pomnik Meszy jest napisem moabickim, należy jednak do tej samej rodziny paleograficznej, co i hebrajski. Skoro zaś Moabici pisali w tej epoce, to, słusznie wnioskuje Berger — musieli pisać i Hebrajczycy, nie równie więcej oświeceni. W dodatku charakter napisu świadczy — podług Renana — że pismo to wyszło dawno z koleki, przedstawia bowiem ślady zużycia, świadczące o dawnem istnieniu *abecadła. Można* więc śmiało twierdzić, że Hebraj-

czycy posiłkowali się pismem już na 1000 lat przed naszą erą. Podajemy tu jeden ułamek napisu, gdyż cała stela, zmniejszona do ram naszej stronicy, wyszłaby całkiem niewyraźnie.

Przełożymy pierwszą połowę tego napisu podług Bergera.

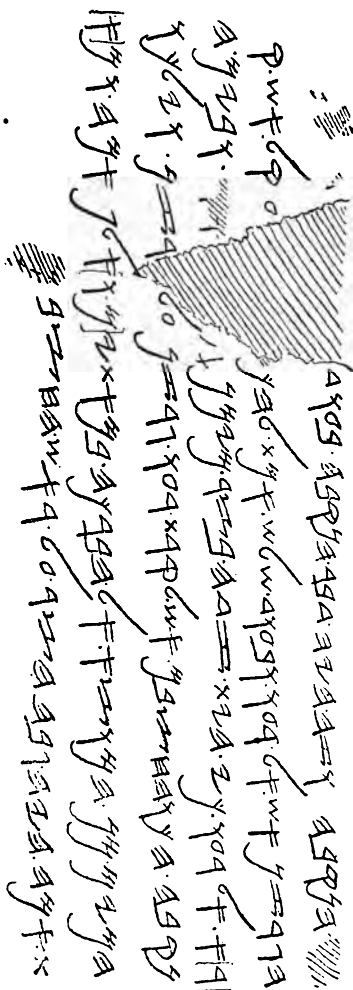
„Jestem Mesza, syn Kamosa, król Moabu, Daibonita. Zbudowałem ten pomnik dla Kamosza w Korha (ku zbawieniu Meszy?), gdyż on ocalił mnie od wszystkich napastników i dozwolił mi patrzeć z pogardą na wszech wrogów swoich. Omri był królem Izrala i gnębił Moab przez



Część napisu króla Meszy.

długie czasy, gdyż Kamosz zagniewał się na własną ziemię. Po nim nastąpił syn jego i mówił sobie również: będę gnębił Moab. Za moich dni on tak mówił, ale jam zatryumfował nad nim i domem jego, Izrael był zniszczony, zniweczony na zawsze. Omri owładnął był ziemią Medeba i siedział tam przez swoje życie i połowę życia swego syna, lat 40, lecz Kamos powrócił mu ją za moich czasów. Wówczas wybudowałem Baal Meon. I ludzie Gadu mieszkali w kraju Atarath od czasów niepamiętnych i król Izraela zbudował dla siebie miasto Ataroth. Uderzyłem na miasto i wziąłem je i wymordowałem całą ludność *miasta w obliczu Kamosza* i Moabu i uniosłem stamtąd Ariel

Daudoh i wlokłem go po ziemi w obliczu Kamosza do Kerioth i przeniosłem ludzi z Saronu i ludzi z Maharut (?). A Kamosz rzekł do mnie: Idź! odbierz Nebo Izraelowi! I poszedłem nocą i walczyłem przeciw miastu od świtu do południa i wziąłem je i pozabijałem wszystkich, to jest 7,000 mężczyzn i dzieci, żon i córek i niewolników, których poświęciłem Astar Kamoszowi i zabrałem Arielów Jehowy i wlokłem ich po ziemi w obliczu Kamosza....“



Napis staro-hebrajski w kanale Siloa.

Wspomniawszy jeszcze o paru zwycięztwach nad Izraelem, Mesza wylicza następnie szereg budowli, które wzniósł w różnych miejscach. W kilkanaście lat po odkryciu pomnika Meszy, znaleziono w Jerozolimie, w kanale Siloa, starożytny napis hebrajski, z końca w. VII, za czasów króla Ezechiasza, (Hiskijasza) ku upamiętnieniu przebicia tego kanału. Oto podobizna tego napisu, który opowiada, jak *górnicy, rąbiąc z dwu* stron, zeszli się z sobą i *wody spłynęły ze źródła* do sadzawki.

Jaki był dalszy rozwój pisma hebrajskiego, nie wiemy, gdyż brak nam zupełny wszelkich pomników z okresu ogarniającego kilka wieków, a pomniki późniejsze, które doszły do naszych czasów, dokonane zostały już w piśmie odmiennem, urobionem na wzór aramejskiego w tej właśnie postaci, jaka do dzisiaj przetrwała.

Będące obecnie w użyciu pismo hebrajskie, w którem dokonane były rękopisy Starego Testamentu i w którem drukują się wydania Biblii, nosi nazwę, ze względu na kształt głosek, pisma *kwadratowego* (*Ketabh merubba*). Ten rdzennie różny charakter pisma wytworzył się pomiędzy w. 4 a 3 przed Chr., w epoce perskiej; wskutek zlania się kursywy hebrajskiej z pismem aramejskiem, powstało z tego ostatniego, przez rozwój naturalny, kwadratowe pismo hebrajskie, które żydzi nazywają także asyryjskiem (*aszurith*) ze względu na podobieństwo z pismem syryjskiem, tj. podług naszej terminologii, z aramejskiem. Że jednak po wytworzeniu się pisma kwadratowego, starożytne pismo hebrajskie nie zaginęło, świadczy numizmatyka hebrajska. W epoce Machabeuszów, tj. w czasach, gdy pismo kwadratowe było w użyciu powszechnem, monety, bite przez Simona i jego następców, opatrzone są napisami w charakterach archaicznych, jak świadczy załączona niżej podobizna monety z r. 140 przed Chr.

Abecadło hebrajskie składa się z 22 głosek, wyłącznie spółgłosek, które przedstawiamy poniżej, umieszczając obok liter drukowanych pisane.

Głoski: Kaf, Mem, Nun i Sadi, umieszczone na końcu, mają kształt odmienny, a mianowicie: כ=ךְ, מ=ם, נ=ן, פ=ף, צ=ץ .- Alef nie wymawia się, podobnie jak i Ain, lecz mają znaczenie przydechu: pierwszy—lekkiego (*spiritus lenis*), drugi — mocnego (*spiritus asper*). Waw brzmi często jak *au.* Ponieważ trzy spółgłoski: *alef*, *waw* i *jod* nie mają dostatecznego dźwięku spółgłoskowego—uchodzą za samogłoski zasadnicze: *a*, *u*, *i*, Że jednak nie wystarczały one do wyrażania wszystkich dźwięków samogłoskowych, Rabini, naturalni stróże prawa i pisma świętego, wprowadzili w w. VI lub VII po Chr. dokładny system samogłoskowy, który tak się przedstawia:

Kames	Szurek	Chirik Wielki	Sere	Cholem
ā = ָ	ū = וּ	ī = ִי	ē = ֵ	ō = וֹ
a = ַ	u = ֻ	i = ִ	e = ֶ	o = ָ
Patach	Kibbus	Chirek mały	Segol	Kames chatuf

Powyższe znaki samogłoskowe w połączeniu ze spółgłoskami tak się przedstawiają:

בָּ = bā, בַּ = ba, בּוּ = bū, בֻּ = bu, בִּי = bi, בִּ = bi, בֵּ = bē, בֶּ = be,

חוֹ = chō, חָ = cho.

Abecadło hebrajskie.

Kształt	Nazwa	Brzmienie	Kształt	Nazwa	Brzmienie
א	'Alef		ל	Lamed	l
בּ ב	Bet	b bh	מ	Mem	m
			נ	Nun	n
ג	Gimel	g	ס	Samech	s
ד	Dalet	d	ע	'Ain	c
ה	He	h	פּ פ	Pe	p ph
ו	Waw	w			
ז	Zain	z	צ	Sadi	ṣ
ח	Chet	ch	ק	Kof	ḳ
ט	Tet	ṭ	ר	Resz	r
י	Jod	j	שׁ שׂ	Szyn Syn	sz s
כּ כ	Kaf	k kh	תּ ת	Taw	t th

Z powyższego widać, że prawie wszystkie znaki samogłoskowe stoją pod spółgłoskami, za wyjątkiem u i o, z których pierwsze umieszcza się w środku, drugie zaś na lewo, ponad samogłoską. Znaki samogłoskowe, za jednym tylko wyjątkiem (*ruach*=duch, wiatr), wymawiają się po spółgłoskach, gdyż w języku hebrajskim żadna zgłoska nie zaczyna się od samogłoski.—Prócz samogłosek pełnych, język hebrajski ma jeszcze szereg dźwięków samogłoskowych, noszących miano *pół-samogłosek*. Są to znaki, używane do oznaczenia dźwięków nadzwyczaj lotnych, słabych, które stanowią pozostałość z dawniejszego okresu języka, dźwięków samogłoskowych pełnych i określonych. Tu należy przedewszystkiem dwukropek : najkrótszy i w wymawianiu najobojętniejszy znak samogłoskowy , wyrażający ciemne pół ĕ (ᵉ). Znak ten, zwany *Szᵉwa* („Szwa") bywa albo prosty (*simplex*), albo złożony (*compositum*). „Szwa" *proste* rozpada się na trzy kategorye: 1) „Szwa" spoczywające (*quiescens*) czyli *nieme*, które nie wymawia się wcale, lecz służąc tylko za znak do rozdzielania zgłosek, stoi w wyrazie pod każdą spółgłoską, kończącą zgłoskę, na końcu zaś wyrazów odpada, np.: אַבְרָהָם = 'Abhrāhām . — 2) Szwa ruchome (*mobile*) czyli *dźwięczne* kładzie się pod takiemi spółgłoskami, które ściśle się łączą ze zgłoską następującą, bądź na początku wyrazu, np.: bᵉni = mój syn, *kᵉṭol* = zabijać, bądź w środku wyrazu, np. *kit-tᵉlu* = zabili. — 3) „Szwa" średnie (*medium*), albo *zawieszone* pomiędzy spółgłoskami, które stoją na końcu zgłoski, wymawianej z samogłoską krótką, stoi pomiędzy szwa „spoczywającem" a „ruchomem", pod względem zaś wymawiania zalicza się do ostatniego, np.: *hinᵉni* = jestem, które sto, zamiast *hin-nᵉni*. Ze „Szwa" ruchomem, pojedyńczemi łączy się „Szwa" *złożone* (*Chatef*)' którego wymawianie określa bliżej dodana samogłoska krótka —, ᷾ i ·.· . Szwa złożone nazywają się: *chatef patach* (:)= ă, np.: chᵃmor = osioł; *Chatef segol* (·.· :) = ĕ, np. 'ᵉmor=mów *Chatef Kames* (ᵀ:) = ŏ naprz.: chᵒli = choroba. Takie „chatefy", a przynajmniej dwa pierwsze, stoją głównie pod czterema głoskami gardłowemi: ע ח ה א, t. j. 'h, ch, c. Wreszcie dodać trzeba, że spółgłoska, nie mająca znaku samogłoskowego, przybiera znak *Szwa*.

Spółgłoski *b, g, d, k, p, t,* ujęte przez gramatyków w jeden wyraz przypominający (*vox momorialis*) *Begad-*

kepkat, wymawiają się dwojako: łagodnie, tj. przydechowo (*litterae aspiratae*) i silnie (*tenues*); w tym ostatnim wypadku otrzymują kropkę w środku, zwaną *Dagesz lene*, jak niżej:

Dźwięk przydechowy	Dźwięk twardy
ב = bh = w	בּ = b
ג = gh	גּ = g
ד = dh	דּ = d
כ = kh = ch	כּ = k
פ = ph = f	פּ = p
ת = th = s	תּ = t

Dagesz lekki, służący do nadania twardego brzmienia spółgłoskom, umieszcza się: 1) na początku wyrazu: *a*) bez wyjątku, gdy wyraz poprzedni kończy się na spółgłoskę pozbawioną samogłoski; *b*) na początku rozdziału, zdania lub części zdania po akcencie wyraźnym, choćby wyraz poprzedzający kończył się na samogłoskę, gdyż akcent rozdzielający uniemożebnia w takim wypadku oddziaływanie samogłoski na następującą spółgłoskę silną; 2) w środku wyrazów, po szwa spoczywającem, a także na początku zgłoski, bezpośrednio po spółgłosce bez samogłoski. Szczególne znaczenie gramatyczne posiada *Dagesz hazag* (mocny), gdyż jest znakiem podwajającym daną spółgłoskę, np. שִׁבְבֵר=שִׁבֵּר. = szibber = złamał. Wszystkie spółgłoski, z wyjątkiem א,ה,ח,ע,ר, mogą przybierać dagesz mocny, który odróżnić bardzo łatwo w środku wyrazu, ma on bowiem zawsze przed sobą samogłoskę, gdy Dagesz lekki — nigdy.—Dagesza nie trzeba mieszać z *Mappikiem*, który także oznacza się za pomocą kropki, umieszczonej w środku jednej z głosek א ה ו י dla nadania im brzmienia silniejszego. Wszelako najzwyklej Mappik kładzie się w głosce ה = h , gdy ta, położona na końcu wyrazu, ma brzmieć jako spółgłoska. Skoro po samogłosce długiej następuje spółgłoska gardłowa (za wyjątkiem *alef*), to wsuwa się pomiędzy nie *patach furtivum* czyli kreska —, która w odróżnieniu od innych samogłosek, wymawia się nie po spółgłosce, lecz przed nią, np.: בָּטוּחַ = bātūăch = pewny. Głoski אהוי , nie mające znaków samgołoskowych, są zwykle niesłyszalne. Niepunktowane *waw* i *jot* są słyszalne po niektórych samogłoskach. Zgłoska, zakończona samogłoską, nazywa się *otwartą*, a gdy ma na końcu spółgłoskę — *zamkniętą*. Akcent w wyrazie pada przeważnie na ostat-

nią zgłoskę, i wówczas nazywa się *milora*, rzadziej na przedostatnią, i wówczas nosi miano *mileel*. Znak —, który służy do połączenia dwu lub więcej wyrazów w jedną całość, pod względem tonu oraz interpunkcyi, nazywa się *makke* (łącznik) np. אֶת־כָּל־אֲשֶׁר־לוֹ. = 'eth kol 'aszer lō = wszystko, co do niego należy. Znak | zwany *metheg* (hamulec) oznacza ton poboczny wyrazu i kładzie się w wyrazach wielozgłoskowych na drugiej zgłosce przed akcentem, jeżeli jest punktowana samogłoską długą, albo przed szwa ruchomem, np.: מֵעַמֶּיהָ = m'eameha = ze swego narodu. Znaki akcentowe, będące zarazem i pisarskiemi, służąc do łączenia lub rozdzielania wyrazów, dzielą się na łączące i rozdzielające. Gesenius wyszczególnia 18 akcentów rozdzielających (*distinctivi v. domini*) i 8 łączących (*conjunctivi v. servi*). Oto jak wyglądają te akcenty:

1) Rozdzielające (Maphsikim)

Klasa

I	II	III	IV
סִלּוּק אֽ	סְגוֹל א֒	רְבִיעַ א֗	פָּזֵר א֡
אַתְנָח א֑	זָקֵף קָטֹן א֔	זַרְקָא א֮	קַרְנֵי פָרָה א֟
	זָקֵף גָּדוֹל א֕	פַּשְׁטָא א֙	גֵּרֵשׁ א֜
	טִפְחָא א֖	תְּבִיר א֛	גֵּרְשַׁיִם א֞
		יְתִיב א֚	פְּסִיק א׀
		שַׁלְשֶׁלֶת א֓	תְּלִישָׁא גְדוֹלָה א֠

2) Łączące (Meszarthim)

מֻנַּח א֣. מַהְפָּךְ א֤. קַדְמָא א֨. דַּרְגָּא א֧. תְּלִישָׁא קְטַנָּה א֩.
מֵרְכָא א֥. מֵרְכָא כְפוּלָה א֦. יֶרַח בֶּן יוֹמוֹ א֪

Najważniejsze akcenty są. *Silluk* (|), mający znaczenie naszej kropki i *Ethnach* (^), odpowiadający naszemu średnikowi. — Język hebrajski nie znosi przenoszenia wyrazów; o ile więc dany wyraz nie może się pomieścić w wierszu, musi być przeniesiony całkowicie do następnego: *Że jednak tworzyłyby* się na końcu wiersza miejsc

puste, szkodzące piękności druku, pewne głoski końcowe umieszczają się w formie rozciągniętej. Głoski te, ujęte w jeden „wyraz przypominający“ *Ahaltem*, są następujące: ת ם ל ה א

III.

Język hebrajski.

Pierwiastki wyrazów hebrajskich, jak i wogóle semickich, są przeważnie *trójspółgłoskowe*. W tych trzech spółgłoskach tkwi znaczenie istotne wyrazu, gdy zmieniające się samogłoski służą raczej do wyrażenia rozmaitych zmian pojęcia zasadniczego, np.: *'amak*=on był głęboki, *'amōk*=głęboki *ómek*=głębokość i t. d. Taki pierwiastek może występować zarówno w formie czasownikowej jak imiennej, to też język przedstawia zazwyczaj jedną i drugą, np. *zara'*=on zasiał, *zera'*=zasiew.

W języku hebrajskim, podobnie jak w naszym, niema przedimka, który zastępuje się przez *he* „wskazujące“, np.: *zāken*=starzec, *ha-zaken*=ten starzec; *ha-szamajin*=to niebo. Rzeczowniki (*ha-szem*) bywają albo rzeczywiste, np. *bajith*=dom, *neta'*=roślina albo oderwane, np.: *chokhma*=wiedza, *tebhuna*=rozum; własne, np.: *'Abraham*; pospolite, np.: *'adam*=człowiek; zbiorowe, np.: *'am*=lud, *mikne*=bydło. Rodzajów jest dwa: męski (*zakhar*) i żeński (*nekebha*), które, o ile płci nie oznaczają, rozróżnić trudno. Liczb dwie: pojedyńcza=*mispar jachid* i mnoga=*mispar rabbim*. Podwójna służy tylko do oznaczenia przedmiotów parzystych, np.: *jadajim*=ręce, *'enajim*=oczy. Imiona rzek, mórz, ludów, gór, kruszców i monet są rodzaju męskiego, zaś rodzaj żeński ma kilka końcówek stałych, jak: *ah*, *eth*, *ath*, *ith*, *uth*. Prócz tego żeńskie są imiona krajów i miast. Rzeczowniki rodz. męskiego w licz. mn. kończą się po większej części na *im'* np.: *kasin*=bogacz, *kasinim*=bogacze; *'ebhjon*=biedak. *'ebhjonim*=biedacy. Jeżeli rzeczownik rodzaju żeńskiego kończy się w l. p. na *ah* i *eth*, to końcówką l. mnogiej będzie *oth*, gdy zaś l. p. kończy się na *ith* lub *uth*, to l. m.

ma końcówkę *joth*, np.: *betula*=dziewica, *betuloth*=dziewice, *almana* =wdowa, *almanoth*=wdowy. *malkhuth*=królestwo, *malkhujoth*=królestwa. Zakończeń przypadkowych język hebrajski nie posiada, odmianę zaś imienia wyraża za pomocą przyimków, bądź pełnych, bądź skróconych, które, jako głoski pojedyńcze, łączą się z przodu z danym wyrazem. Oto dla przykładu odmiana wyrazu „dusza“:

ha-neszama=ta dusza	*ha-neszamoth*=te dusze
niszmath=dusza... (np. człowieka)	*niszmoth*=dusz... (ludzi)
le-ha-neszama=do duszy	*la-neszamoth*=duszom
eth ha neszama=duszę	*eth ha-neszamoth*=dusza (Biernik)
me-ha-neszama=z duszy	*min ha-neszamoth*=z dusz
ba-neszema=w duszy	*be-ha-neszamoth*=w duszach
ke-ha-neszama=jak dusza	*ka-neszamoth*=jak dusze

Gdy w języku polskim z dwu rzeczowników, stojących względem siebie w stosunku zależności, drugi, t. j. określający, przybiera końcówkę dopełniacza, np.: „obawa nieba”, w języku hebrajskim odwrotnie: wyraz określający pozostaje niezmienny, a wyraz określony zmienia końcówkę, np.: *irea* = obawa w połączeniu z wyrazem niebo brzmi *ireath szamajim*=obawa niebios, czyli, że wyraz zasadniczy zmienił końcówkę *ah* w *ath*. Przymiotnik (*toar ha-szem*) kładzie się zawsze po rzeczowniku i zgadza się z nim tylko w rodzaju i w liczbie, zawsze bowiem stoi w przypadku 1-ym. Końcówki przymiotników są takie same jak rzeczowników. Oto przykłady:

Licz. poj. rodz. męzkiego	L. mnoga rodz. męzkiego
'aszir=bogaty	*'aszirim*=bogaci
'ani=biedny	*'anijim*=biedni
tobh=dobry	*tobhim*=dobrzy
ra'=zły	*ra'im*=źli
zaken=stary	*zekenim*=starzy
gadol=wielki	*gedolim*=wielcy
gibbor=silny	*gibborim*=silni
L. p. r. ż.	L. m. r. ż.
'aszira=bogata	*'asziroth*=bogate
'anija=biedna	*'anijath*=biedne
tobha=dobra	*tobhoth*=dobre
ra'ah=zła	*ra'oth*=złe
zekena=stara	*zekenoth*=stare
gedola=wielka	*gedoloth*=wielkie
gibbora=silna	*gibboroth*=silne

Stopień równy (*'erech ba-sziwwuj*) tworzy się przez dodanie *kaf* do wyrazu, z którym się drugi przedmiot porównywa, np. *mathok ki-debhasz*=słodki jak miód. Stopień wyższy (*erekh he-ithron*) tworzy się przez dodanie *m*=(min), np. *gadol mi-kol ha-'am*=większy niż cały lud. Stopień najwyższy (*erekh ha-haphlaga*) tworzy się przez dodanie do przymiotnika *he* wskazującego, np. *ha-bekhira*= najstarszy, albo przez powtórzenie przymiotnika, a w takim razie jeden stoi w liczbie pojed. a 2-gi—w mnogiej, np. *kodesz kodoszim*=najświętszy.

Zaimki (*kinnuj ha-szem*) osobowe stoją albo samodzielnie, albo jako sufiksy, tj. przyrostki dodane do imion dla wyrażenia stosunku posiadania. Oto one: *'ano-khi*=ja (r. m. i ż.), a jako sufix) *'atta* = ty (m.) *'at* = ty (ż.) a sufix: *t*, *hu*=on, *hi*=ona, a sufix: *ah*; *'anachnu*=my (m. i ż.) a sufix *nu*, *atem* = wy (m.) *'aten* = wy (ż.) a sufiks *khen*; *hema* albo *hem*=oni (suf.: *s*), *hena*, *hen*=one (suf. *z*), A oto odmiana całkowita zaimków osobowych:

'ani, *'anokhi*=ja	*anachnu*, *'anu*=my
li=mi	*lanu*=nam
othi=mnie, mię	*othanu*=nas (Biernik)
itti=u mnie	*ittanu*=u nas
'elaj=do mnie	*elenu*=do nas
bi=we mnie	*banu*=w nas
mimmeni=odemnie	*mimmenu*=od nas
kamoni=jak ja	*kamonu*=jak my

Rodz. m.	Rodz. ż.
atta=ty	*at*=ty
lekha=tobie	*lekh* i t. d.
otekha=ciebie cię	*otekh*
ittekha=u ciebie	*ittekh*
elekha=do ciebie	*elajikh*
bekha=w tobie	*bekha*
mimekha=od ciebie	*mimekh*
kamokha=jak ty	*kamokha*

L. m. r. m.	L. m. r. ż.
attem= wy	*atten*=wy
lakhem=wam	*lakhen* i t. d.
etkhem=was (Bier.)	*etkhen*
itkhem=u was	*itkhen*
alekhem=do was	*alekhen*
bakhem=w was	*bakhen*
mikkem=od was	*mikken*
kemokhem=jak wy	*kemokhen*

hu=on	*hi*=ona
lo=jemu	*la*=jej (Cel.)
otho=jego, go	*otha*=ją (Bier.)
itto=u niego	*itta*=u niej
elaw=do niego	*eleha*=do niej
bo=w nim	*ba*=w niej
mimmenu=od niego	*mimmena*=od niej
kamohu=jak on	*kamoha*=jak ona

hem, *hema*=oni	*hen*, *hene*=one
lahem=im	*lahen*=im
ottam =ich	*othan*, *ethen*=je
ittam=u nich	*ittan*=u nich
alehem=do nich	*alehen*=do nich
bahem=w nich	*bahen*=w nich
mehem=od nich	*mehen*=od nich
kemohem=jak oni	*kemohen*=jak one

Zaimki dzierżawcze (*ha-kinjan*) są następujące: *szeli*=mój, *szelekha* = twój, *szelo*=jego, *szelah*=jej, *szelanu*=nasz, *szelakhem* =wasz, *szelakhen*= wasza, *szelahem*=ich (m.), *szelehen* =ich (ż.). Jak Sufiksy łączą się z rzeczownikami, widzimy z następującej odmiany rzecownika „stryj“:

Sufiksy	Liczba pojedyńcza	Sufiksy	Liczba mnoga
i	*dodi*=*mój* stryj	*i*	*dodaj*=*moi* str.
kh	*dodekha*=*twój* s.	*kh*	*dodekha*=*twoi* str.
kh	*dodekh*=*twój* (ż.) s.	*kh*	*dodajikh*=*twoi* (r ż.) st.
o	*dodo*=*jego* s.	*aw*	*dodaw*=*jego* str.
ah	*doda*=*jej* s.	*ha*	*dodeha*=*ich* str.
nu	*dodenu*=nasz stryj	*nu*	*dodenu*=*nasi* str.
khem	*dodekhem*=wasz st.	*khem*	*dodekhem*=*wasi* str.
khen	*dodekhen*=wasz (ż.) s.	*khen*	*dodekhen*=*wasi* (r. ż.) st.
am	*dodam*=jego stryj	*hem*	*dodehem*=*ich* str.
an	*dodan*=ich (ż.) stryj	*hen*	*dodehen*=*ich* (ż.) str.

Zaimki wskaz. (*haremez*) są: *ze ha-ze*=ten, *ha-laz*, *ha-lazeh*=ów, *zoth* (*zo*)=ta, *eleh*=ci i te. Zaimek względny (*ha-hemszekh*) reprezentuje wyraz *aszer* = który, a zaimek pytający (*ha-szeelah*) *mi* = kto? który. *me ma*, *ma* = co?. —Liczebniki (*szem-ha mispar*) dzielą się na: główne (*mispar jesodi*), porządkowe (*sidduri*) i ułamkowe (*chelki*). Oto liczebniki główne:

	Mężkie	Żeńskie
1	*'ekhad*=jeden	*achath*=jedna
2	*szenajim*=dwa	*szetajim*=dwie
3	*szeloszah* i t. d.	*szalosz* i t. d.
4	*arbaah*	*arba'*
5	*ehamiszah*	*ehamesz*
6	*sziszah*	*szesz*
7	*szibheah*	*szebha'*
8	*szemonah*	*szemona'*
9	*tiszeah*	*tesza*
10	*'asarah*	*eser*
11	*'akhad 'asar*	*'achath 'esre*
12	*szenem 'asar*	*sztem 'esre*
13	*szeloszah 'asar*	*szelosz 'esre*
14	*'arbaach 'asar*	*'arba 'esre*
15	*chamisza 'asar*	*chamesz 'esre*
16	*sziszah 'asar*	*szesz 'esre*
17	*szibheah 'asar*	*szelha 'esre*
18	*szemonah 'asar*	*szemone 'esre*
19	*tiszeah 'asar*	*tesza 'esre*
20	*'esrim*	*'esrim*
30	*szeloszim*	*szeloszim*
40	*arbaim*	*'arbaim*
50	*chamiszim*	*ehamiszim*
60	*sziszim*	*sziszim*
70	*szibheim*	*szibheim*
80	*szemonim*	*szemonim*
90	*tiszeim*	*tiszeim*
100	*meah*	*meah*
1000	*'eleph*	*'eleph*
10000	*rebhabhah*	*rebhabha*

Łączenie jedności z dziesiątkami jest bardzo łatwe, gdyż pierwsze mogą stać przed drugiemi lub po nich, np.: *'ekhad we-esrim*=21, *szemonah we-'arbaim*=48. A oto liczebniki porządkowe:

riszon=pierwszy	*riszonah*=pierwsza
szeni=drugi	*szenith* i t. d.
szeliszi=trzeci	*szeliszith*
rebhi'i=czwarty	*rebi'ith*
chamiszi=piąty	*chamiszith*
sziszi=szósty	*sziszith*
szebhii=siódmy	*szebi'ith*
szemini=ósmy	*szeminith*
teszi'i=dziewiąty	*teszi'ith*
'asiri=dziesiąty	*'asirith*

Począwszy od 11 liczebniki porządkowe zastępują się przez główne, które jednak stoją po rzeczowniku. Liczebniki ułamkowe, za wyjątkiem *chesi*, *chasi*=pół, a także *machasith*=połowa zgadzają się zupełnie z porządkowemi w rodzaju żeńskim. Dla wyrażenia liczb, starożytni Hebrajczycy używali głosek abecadła:

1	א	9	ט	17	יז	70	ע	600	תר
2	ב	10	י	18	יח	80	פ	700	תש
3	ג	11	יא	19	יט	90	צ	800	תת
4	ד	12	יב	20	כ	100	ק	900	תתק
5	ה	13	יג	30	ל	200	ר	1000	א̈
6	ו	14	יד	40	מ	300	ש		
7	ז	15	טו	50	נ	400	ת	2000	ב̈
8	ח	16	טז	60	ס	500	תק	3000	ג̈

W liczbach złożonych większa poprzedza mniejszą, np.:

תכ"ג = 423, תתנ"ז = 857, אתתצ"ט = 1899, ה"תרנ"ט = 5659.

Czasowniki (*pa'al*) hebrajskie dzielą się na przechodnie (*po'olim joseim*) i nieprzechodnie (*po'olim 'omedim*), a posiadają 4 odmiany czynne (*kal*) i 4, a właściwie 3 bierne (*nipheal*), gdyż, ściśle mówiąc, słowo zwrotne nie ma strony biernej. Nazwy tych koniugacyj (*binjanim*) czyli odmian, są następujące: *Kal*, *Piel*, *Hifil* i *Hitfael*, bierne zaś: *Nifal*, *Pual*, *Hofal* i bardzo rzadko: *Hothfael*.—Najprostsza forma czasownika, stanowiąca czysty pierwiastek bez żadnych dodatków koniugacyjnych, nazywa się *kal*, tj. „lekka“ w przeciwstawieniu do innych, które obciążane wzmocnieniami spółgłosek i dodatkami, noszą miano ogólne *kebhedim* tj. „ciężkich“.—Nazwy szczególne tych odmian ciężkich, powyżej wymienione, powstały u najdawniejszych gramatyków żydowskich z odmiany czasownika „czynić“, który im służył za przykład koniugacyjny. Otóż *Kal* wraz ze swoją stroną bierną *Nifal* wyraża poprostu czynność bez bliższego jej określenia. Forma *Piel-Pual* wyraża działanie natężone, powtarzające się, częstotliwe, np. „pisywać“; *Hiphil-Hophal* jest formą przyczynową, wyrażającą czynność, spowodowaną przez osobę trzecią, np.: *hiktil*=on kazał zabić, *Hithpael* jest czasownikiem zwrotnym. Słów posiłkowych język hebrajski nie posiada, gdyż wszystkie czasowniki we wszystkich trybach kształtują się za pomocą fleksyj. Trybów (*'ophannim*) jest trzy: bez-

okoliczny (*derekh ha-makor*), oznajmujący (*derekh ha-hachlata*) i rozkazujący (*derekh ha-siwuj*). Oddzielnej formy dla wyrażenia warunkowości, tj. trybu łączącego, język hebrajski nie posiada. Tryb oznajmujący może mieć znaczenie i łączące, a użycie go właściwe wypływa z treści. Są też spójniki, jak: *lu*, *lule* = gdyby, jeśliby, które w połączeniu z czasownikiem wyrażają charakter łączący. Czasów jest trzy: teraźniejszy (*benoni*), przeszły dokonany (*'abar*) i przyszły (*'athid*). Wreszcie są trzy osoby, dwie liczby i dwa rodzaje. Głoskami charakterystycznemi do tworzenia czasów i osób są (należy czytać od ręki prawej ku lewej) ה א מ נ ת י ו . Przez przyczepienie głosek: ש ו ה ב כ ל ם do pierwiastku czasownika można także wyrazić stosunek i łączność. Czasowniki hebrajskie dzielą się na 3 klasy, odpowiadające trzem głoskom pierwiastka: prawidłowe (*szelemim*), ułomne (*chaserim*) i nieokreślone lub spoczywające (*nachim*). Przyjąwszy za wzór czasownik *pa'al*, gramatycy każdej z głosek tego wyrazu nadali miano głoski pierwiastkowej: pierwszej *p*, drugiej *a* i 3-ej *l* Otóż, o ile wszystkie 3 głoski pierwiastkowe pozostają przy odmianie, czasownik jest prawidłowy; gdy jedna z nich wypada, czasownik jest ułomny; w czasownikach „spoczywających" jedna z głosek pierwiastka jest przy wymawianiu nie słyszalna. Za zasadniczą formę czasownika hebr. przyjęto czas przeszły dokonany. z którego tworzy się odmiana przez zmianę samogłoski lub też przez podwajanie. usuwanie i przyczepianie głosek.—Dla przykładu przedstawimy odmianę czasownika prawidłowego „szukać".

Strona czynna — *Kal*: Tryb bezokoliczny ma dwie formy: skróconą *pekod* i dłuższą *pakod* = szukać; forma krótsza w połączeniu z przyimkami zastępuje *gerundium*, np.: *bi-phekod* =(w) szukać, szukając; *ki-phekod*=(do) szukać i t. d. Czas przeszły dokonany w odmianie *Kal* tr. oznajmującego tworzy się przez dodanie końcówek zaimka osobowego do 3-ej głoski pierwiastkowej, a mianowicie: w l. p. dla osoby 1-ej i 2-ej r. m. końcówki: *ti ta*; dla osoby 2-ej i 3-ej r. ż.: *-t*, *ah*; osoba 3-a r. m., stanowiąca czysty pierwiastek czasownika, niema żadnej końcówki. W liczbie mn. dla osoby 1-ej, 2 ej i 3-ej końcówki: *nu*, *tem*, *n*, a dla os. 2-ej r. ż.: *ten*.—Odmiana więc czasu przeszłego tak się przedstawia:

pakadti=szukałem	
pakadta=szukałeś	*pakadt*=szukałaś
pakad=szukał	*pakeda*=szukała

pakadnu=szukaliśmy
pekadtem=szukaliście *pekadten*=szukałyście
pakedu=szukali

Imiesłów: *poked*=szukający, *pakud*=szukany. Czas teraźniejszy tworzy się z imiesłowu czynnego z zaimkiem osobowym:

Męzki	Żeński
'anokhi poked=szukam	*anokhi pokedeth*
'attah „ =szukasz	*at* „
hu „ =szuka	*hi* „
anakhnu pokedim=szukamy	*'anakhnu pokedoth*
attem „ =szukacie	*'atten* „
hem „ =szukają	*hen* „

Czas przyszły tworzy się przez dodanie do któtszej formy infinitivu skróconych form zaimka osobowego:

'ephkod=będę szukał	*ephkod*=będę szukała
tiphkod i t. d.	*tiphkedi* i t. d.
iphkod	*tiphkod*
niphkod	*niphkod*
tiphkedu	*tiphkodna*
iphkedu	*tiphkodna*

Tryb rozkazujący: *pekod*=szukaj (r. m.), *pikdi*=szukaj (r. ż.), *pikdu*=szukajcie (r. m.), *pekodna*=szukajcie (r ż.). W formie biernej *Kal-Nifal* – tryb bezokoliczny: *hippaked* = być szukanym. Gerundium (tryb bezokoliczny przyimkowy)= (w...)

be-hippaked w
ke-hippaked jak
le-hippaked do
me-hippaked od
} być szukanym

Głoska *waw*, używana jako spójnik, ma nietylko znaczenie łączące, ale także niekiedy i warunkowe, a służy również do przemiany form czasownika. *Perfectum*, za pomocą *waw*, przybiera znaczenie czasu przyszłego, a niekiedy i odwrotnie. Wówczas nazywa się *waw consecutivum* (*waw ha-hippukh*). Jeżeli z *perfectum* tworzymy *futurum*, to *waw* otrzymuje *szwa*, w przeciwnym razie *patah* z następującym dageszem silnym, np. *szameru* = strzegli, *we-szameru* = będą strzegli; przeciwnie: *iszmor* = będzie strzegł, *wa-iszmor*=strzegł. Czas przeszły strony biernej *(Nifal):*

niszmarti=byłem, -łam strzeżony -a
niszmarta=byłeś strzeżony
niszmart=byłaś strzeżona
niszmar=był strzeżony
niszmera=była strzeżona
niszmarnu=byliśmy strzeżeni (m. i ż.)
niszmartem=byliście strzeżeni
niszmarten=byłyście strzeżone
niszmeru=byli strzeżeni (r. m. i ż)

Czas przyszły:

eszszamer= będę strzeżony, -a
tiszszamer=będziesz strzeżony
tiszszameri=będziesz strzeżona
iszszamer=będzie strzeżony
tiszszamer=będzie strzeżona
niszszamer=będziemy strzeżeni, -one
tiszszameru=będziecie strzeżeni
tiszszamerna=będziecie strzeżone
iszszameru=będą strzeżeni
tiszszamerna=będą strzeżone

Imiesłów:

niszmar=strzeżony
niszmarim=strzeżona
niszmara=strzeżeni
niszmaroth=strzeżone

Czas teraźniejszy:

ani niszmar=jestem strzeżony
'atta „ i t. d.
hu „
'anakhnu niszmarim
atten „
hem „
'ani niszmara=jestem strzeżona
att „ i t. d.
hi „
anakhnu niszmaroth
'atten „
hen „

Forma *piel* oznacza, jak wiemy, natężenie, spotęgowanie czynności, odpowiadające naszej formie dokonanej, *np. zdziałać*, wyszukać, wytworzyć, nauczyć i t. p. Podajemy wzór odmiany czasownika *pakked*=wyszukać z opusz-

czeniem już polskich tłómaczeń. Garundium (tryb bezokoliczny przyimkowy):

be-phakked, ke-phakked, le-phakked, mip-pakked

Czas przeszły oznajmujący: męski i żeński:

pikkadti	*pikkadti*
pikkadta	*pikkadt*
pikked	*pikkeda*
pikkadnu	*pikkadnu*
pikkadtem	*pikkadtem*
pikkedu	*pikkedu*

Imiesłów:

mephakked, mephakkedim, mephakkeda, mephakkedeth, mephakkedoth.

Czas teraźniejszy tworzy się z imiesłowu za pomocą zaimków osobowych, a czas przyszły tak się przedstawia w rodz. męz. i żeń.:

aphakked	*aphakked*
tephakked	*tephakkedi*
jephakked	*tephakked*
nephakked	*nephakked*
tephakkedu	*tephakkedna*
jephakkedu	*tephakkedna*

Tryb rozkazujący I. p.: *pakked, pakkedi,* l. m. *pakkedu, pakkedna.*—*Pual*, tj. strona bierna *pielu*, przedstawia się tak: Tryb bezokoliczny *pukkod*:

Czas przeszły męzki i żeński:

pukkadti	*pukkadti*
pukkadta	*pukkadt*
pukkad	*pukkeda*
pukkadnu	*pukkadnu*
pukkadtem	*pukkadtem*
pukkedu	*pukkedu*

Imiesłów:

pukkad, pukkadim, pukkada, pukkadoth

Czas przyszły męzki i żeński

aphukkad	*aphukkad*
tephukkad	*tephukkedi*
jephukkad	*thephukkad*
nephukkad	*nephukkad*
tephukkedu	*tephukkadna*
jephukkedu	*tephukkadna*

Hifil ma znaczenie przyczynowe i oznacza czynność spowodowaną przez osobę 3-ą, np.: *hiphkadti*=poleciłem szukać, ustanowiłem. Tryb bezok.: *haphkid, haphked.* Gerundium (tryb bezokoliczny przyimkowy):

be-haphkid, ke-haphkid, le-haphkid, me-haphkid

Czas przeszły tr. oznaj.: męzki i żeński

hiphkadti	*hiphkadti*
hiphkadta	*hiphkadt*
hiphkid	*hiphkida*
hiphkadnu	*hiphkadnu*
hiphkadtem	*hiphkadten*
hiphkidu	*hiphkidu*

Imiesłów.

maphkid, maphkidim, maphkida, maphkidoth

Czas przyszły

aphkid	*aphkid*
taphkid	*taphkidi*
japhkid	*taphkid*
naphkid	*naphkid*
taphkidu	*taphkedna*
japhkidu	*taphkedna*

Tryb rozkazujący:

haphked, haphkidu, haphkidi, haphkedna

Hofal, strona bierna hifilu ma tr. bezok.: *hophked.*

Czas przeszły oznaj. męzki i żeński:

hophkadti	*hophkadti*
hophkadta	*hophkadta*
hophkad	*hophkeda*
hophkadnu	*hophkadnu*
hophkadtem	*hophkadten*
hophkedu	*hophkedu*

Imiesłów:

hophkad, hophkadim, hophkada, hophkadoth.

Czas przyszły:

ophkad	*ophkad*
tophkad	*tophkedi*
jophkad	*tophkad*
nophkad	*nophkad*
tophkedu	*tophkadna*
jophkedu	tophkadna

Trybu rozkazującego niema. Wreszcie *Hithpael* jest związane z pojęciem zwrotnem i ma tryb bezokoliczny: *hithpakked*=szukać się. Gerundium: *be-hithpakked, ke-hihtpakked, le-hithpakked, me-hithpaked.*

Czas przeszły męzki i żeński:

hithpakkadti=szukałem się	*hithpakkadti*=szukałam się
hitppakkadta	*hithpakkadt*
hithpakked	*hithpakkeda*
hithpakkadnu	*hithpakkadnu*
hithpakkadtem	*hithpakkadtem*
hithpakkedu	*hithpakkedu*

Imiesłów:

mithpakked, mithpakkedim, mithpakkeda, mithpakkedoth.

Czas przyszły męzki i żeński

ethpakked	*ethpakked*
tithpakked	*tithpakkedi*
tithpakked	*tithpakked*
nithpakked	*nithpakked*
tithpakkedu	*tithpakkedna*
ithpakkedu	*tithpakkedna*

Tryb rozkazujący:

hitpakked, hitpakkedu, hitpakkedi, hippakkedua.

Czasowniki ułomne są to, których albo pierwszą głoską pierwiastkową jest *nun*, np.: *nagosz*=przystępować, albo pierwszą *jod*, a drugą *sadi*, np. *jasok* = lać, albo trzecią *tet*, np. *karot*=przeciąć. Oto wzór odmiany słowa ułomnego *nagosz (eggosz)*=przystępować.

Gerundium: *be-geszeth, ke-geszeth, la-geszet, mig-geszeth.*

Czas przeszły męzki i żeński:

nagaszti	*nagaszti*
nagaszta	*nagaszt*
nagąsz	*nagesza*
nugasznu	*nagasznu*
negasztem	*negaszten*
nageszu	*nageszu*

Imiesłów czynny: *nogesz, nogeszim, nogesza, nogeszeth nogeszoth.* Imiesłów bierny: *nagusz, neguszim, negusz neguszoth.*

Czas przyszły m. i ż.:

eggasz	*eggasz*
tiggasz	*tiggeszi*
iggasz	*tiggasz*
niggasz	*niggasz*
tiggeszu	*tiggaszna*
iggeszu	*tiggaszna*

Tryb rozkazujący: *gesz. geszu, geszi, geszna.* *Nifal* **tryb bezokoliczny** *hinnagesz.*

Czas przeszły męzki i żeński

niggaszti	*niggaszti*
niggaszta	*niggaszt*
niggasz	*niggesza*
niggasznu	*niggasznu*
uiggasztem	*niggaszten*
niggeszu	*niggeszu*

Czas przyszły męzki i żeński:

ennagesz	*ennagesz*
tinnagesz	*tinnageszi*
innagesz	*tinnagesz*
ninnagesz	*ninnagesz*
tinnageszu	*tinnageszna*
innageszu	*tinnageszna*

Imiesłów: *niggasz.* Tryb rozkazujący: *hinnagesz, hinnageszu, hinnageszi, hinnageszna.* Hifil—Tryb bezokoliczny *haggesz.*

Czas przeszły męzki i żeński:

higgaszti	*higgaszti*
higgaszta	*higgaszt*
higgisz	*higgisza*
higgasznu	*higgasznu*
higgasztem	*higgaszten*
higgiszu	*higgiszu*

Imiesłów: *maggisz, maggiszin* i *maggisza, maggiszoth.*

Czas przyszły męzki i żeński:

aggisz	*aggisz*
taggisz	*taggiszi*
jaggisz	*taggisz*
naggisz	*naggisz*
taggiszu	taggeszna
jaggiszu	taggeszna

Tryb rozkazujący: *huggesz*, *haggiszu*, *haggiszi*, *haggeszna*. *Hofal* Tryb bezokoliczny: *huggesz*.

Czas przeszły męzki i żeński:

huggaszti	*huggaszti*
huggaszta	*huggaszt*
huggasz	*huggesza*
huggasznu	*huggasznu*
huggasztem	*huggasztem*
huggeszu	*huggeszu*

Imiesłów: *huggasz*. Czas przyszły męzki i żeński:

uggasz	*uggasz*
tuggasz	*tuggeszi*
juggasz	*tuggasz*
nuggasz	*nuggasz*
tuggeszu	*tuggaszna*
juggeszu	*tuggaszna*

Trzy inne odmiany: *Piel*, *Fual* i *Hithpael* są zupełnie prawidłowe, gdyż zatrzymują 1-ą pierwiastkową *nun*.

Nakoniec 3-ą kategoryę odmiany nieprawidłowej stanowią czasowniki „spoczywające", których pierwszą pierwiastkową jest *jod*, a czasami i *alef*. Tu także należą czasowniki, których 2-ą pierwiastkową jest *waw* lub *jod* albo 3-ą *he*. W podkategorye tej grupy czasowników zapuszczać się tu nie będziemy, gdyż pisanie gramatyki nie było wcale naszem zadaniem Pragnęliśmy tylko dać najogólniejsze wyobrażenie o budowie języka hebrajskiego, a czytelników ciekawszych odsyłamy do „Gramatyki" p. Szenhaka (1901), przystępnie i dobrą polszczyzną napisanej.

Przyimki hebrajskie (*milloth ha-jachas*) są albo swobodne albo związane z innemi częściami mowy. Do przyimków stanowiących wyrazy oddzielne, należą: *el* = do, *achar*, *achare* = za, po, *'esel*=przy, *ben*=pomiędzy, *be'od*, =około, *betokh*=w, *zulath*=oprócz. *chus*, *chusa*, *michus*= poza, zewnątrz, *ja'an* = z powodu, *le'ummath* = naprzeciw, *likrath* = przeciw, naprzeciwko, *liphne*=przed, *mimma'al me'al*=nad, *mul neged*, *nokhach*=przeciwko, *min*=od. *mipene*= od, przed, *'al* = przez, *'im* = z, *takhath*, *mittakhath* = pod, *kedem*=z przodu, *tokh*=w wewnątrz. Głoski ב, כ, ל מ używają się często jako przyimki, o ile są połączone z pierwszemi głoskami imienia: np.; *be-goj* = przez lud; *mik-ka'as* = przed gniewem i t. p, lub z przyrostkami zaimkowemi, np.: *beni*=pomiędzy mną i t. d. A oto przykł

dy przysłówków *(to'ar hap-pa'al)*: *lo*, *'al*=nie, *'en kol*=nic, *'akh*= zaledwie, *'az* = wówczas, *me'ajjin* =zkąd? *'omnam* = wprawdzie, *'ajje* = gdzie, *'epho* = gdzie? *ethmol* = wczoraj, *makhar*=jutro, *daj*=dosyć, *ken*=tak, *kabbir*=wiele, *jesz*=jest, istnieje, *me'od*=bardzo, *me'at*=mało, *'atta*=teraz. *le-'olam* =zawsze, wiecznie i t. d —Spójniki (*milloth ha-chibbur*) łączą zdania lub rozdzielają a o najczęstszym *waw* już mówiliśmy. Oto kilka innych; *'im*=gdy, *'o*=albo, *'akh*=lecz, wszakże, *'aph gam zoth*=jakkolwiek, *ba'abhur*=aby, *ja'an*= ponieważ, *ka'aszer*=jak, niż; lub złożone: *'im-'im*, *'o-o*=albo—albo, *'im-'az*=jeżeli-to, *ka'aszer-ken*=im — tem i t. d. Nakoniec wykrzykniki (*milloth ha-keri'a*) jak: *heakh*=ha! ha! *hedad*=hura! *'oj*, *'abhoj* = ach! *'alele* = ach! biada! *has* = cicho! i t. d.

Dla przykładu przytoczymy pierwsze 5 wierszów z Genesis z transkrypcyą fonetyczną i z przekładem, przypominając, że pismo hebrajskie czyta się od ręki prawej ku lewej.

1 בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֵת הַשָּׁמַיִם וְאֵת הָאָרֶץ׃

2 וְהָאָרֶץ הָיְתָה תֹהוּ וָבֹהוּ וְחֹשֶׁךְ עַל־פְּנֵי תְהוֹם וְרוּחַ אֱלֹהִים
מְרַחֶפֶת עַל־פְּנֵי הַמָּיִם׃

3 וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי אוֹר וַיְהִי־אוֹר׃

4 וַיַּרְא אֱלֹהִים אֶת־הָאוֹר כִּי־טוֹב וַיַּבְדֵּל אֱלֹהִים בֵּין הָאוֹר
וּבֵין הַחֹשֶׁךְ׃

5 וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לָאוֹר יוֹם וְלַחֹשֶׁךְ קָרָא לָיְלָה וַיְהִי־עֶרֶב וַיְהִי־
בֹקֶר יוֹם אֶחָד׃

1. Bereszith bara 'Elohim eth haszszamajim weeth haareş.

Na początku stworzył Bóg to niebo i tę ziemię.

2. Wehaareş hajethah tohu wabohu wechoszekh 'al pene tehom weruach 'Elohim merachepheth 'al-pene hammajim.

A ziemia była pusta i próżna i ciemności nad głębokością i duch Boga unaszał się nad wodami.

3. Wajjomer 'Elohim jehi 'or wajehi 'or.

I rzekł Bóg: niech się stanie światłość i stała się *światłość.*

4. *Wajar 'Elohim eth haor ki tobh wajjabhdel 'Elohim ben ha'or uben hachoszekh.*

I ujrzał Bóg światłość, że była dobra i oddzielił światłość od ciemności.

5. *Wajikra' 'Elohim la or jom welachoszekh kara lájelah, wajehi erebh wajehi boker jom echad.*

I nazwał światłość dniem, a ciemność nocą. I stał się wieczór i zaranek, dzień jeden.

IV.

Dzieje Kanaanu do przybycia Izraelitów.

U żadnego z narodów świata pomniki literackie nie wiążą się tak ściśle z całem życiem politycznem, społecznem, a nadewszystko religijnem, jak u Żydów. Prawie wszystkie ich dzieła są mniej lub więcej dokładnem odzwierciedleniem kolei losów, przez które naród izraelski przechodził w życiu dziejowem. Na nieszczęście, najdawniejsze podania Izraelitów sięgają zaledwie do epoki tak zwanych patryarchów, a epoka ta, w świetle najnowszych badań starożytniczych, jest względnie historyą młodą. Aż do połowy wieku zeszłego nie mieliśmy absolutnie żadnych innych źródeł do odtwarzania historyi pierwotnej Kanaanu,— okrom ksiąg hebrajskich, których redakcya, znacznie późniejsza od opisywanych przez nie wypadków, budziła pośród wielu uczonych wątpliwości najrozmaitsze, graniczące nieraz z negacyą kategoryczną. Skoro jednak zjawiły się dwie nauki nowe: egiptologia i assyryologia, oparte na wykopaliskach nieocenionych, na pomnikach piśmiennych, wyprzedzających dobę patryarchów Izraela o całe tysiącolecie; skoro nagle, w sposób iście cudowny, nauka zdobyła źródła *współczesne do obrazu* wypadków, które się rozgry-

wały w Kanaanie, przed wejściem Izraelitów do tej krainy; gdy żywe kroniki babilońsko assyryjskie, wydobyte przez uczonych z łona ziemi, rzuciły olbrzymi snop światła na późniejsze losy Izraelitów, na ich walki krwawe z najezdnikami, na ich niezdarność polityczną, na ich stosunki ze zdobywcami—wówczas świat uczony rzucił się zapamiętale do badania tych skarbów niespodziewanych, żeby przy ich świetle ocenić wiarogodność faktów, podanych przez księgi hebrajskie, lub też ich braki uzupełnić. Jakiż był wynik tej oceny? W odpowiedzi na to pytanie pozwolimy sobie przytoczyć sądy dwu uczonych, z których jeden jest większym znawcą Biblii, niż źródeł egipsko-assyryjskich, drugi zaś jest assyryologiem znakomitym, ale zato skromniejszym hebraistą. Pierwszy z nich, Don Ramiro Fernandez Valbuena, kanonik katedralny i rektor seminaryum katolickiego w Toledo, kapłan wiedzy niepospolitej, wydał między innemi, z aprobatą biskupa José Ramona *(Obispo de Domiciopolis, Gobernador Ecclesiastico)*, duże dzieło (1895—1898), którego wyszły dotychczas 2 tomy po 600 stronic z górą, p. t. *Egipto y Asiria resucitados* („Egipt i Assyrya wskrzeszone"). Autor, rozwijając w przedmowie cel i pobudki, które go skłoniły do napisania tego dzieła, między innemi tak pisze: „Już zacząłem gromadzić materyały, gdy Jego Świątobliwość Leon XIII ogłosił Encyklikę *(Providentissimus Deus)*, z d. 4 Listopada r. 1893 o studyach nad Pismem Świętem i gdy w niej wyczytałem zachętę usilną Ojca powszechnego wiernych do „ożywienia i zalecania tych badań, tak szlachetnych, nad Pismem Świętem, tudzież kierowania niemi w sposób bardziej zgodny z potrzebami czasów obecnych („*de dirigirlo de una manera màs conforme á los necessidades de los tiempos presentes*"). Powołując się następnie na powagi Kościoła katolickiego, autor przytacza taki ustęp z księgi kardynała Gonzaleza, p. t. *La Biblia y la ciencia* („Biblia i nauka"): „*W każdym* czasie, a zwłaszcza w naszym,

roztropność, którą moglibyśmy nazwać naukowo-chrześcijańską, doradzała i doradza, nie wyrzucać okrzyków trwogi przedwczesnej wobec jakiejkolwiek teoryi, jakiegokolwiek odkrycia i jakiejkolwiek hipotezy, która z pierwszego wejrzenia przedstawiałaby się jako mniej lub więcej widoczna opozycya tekstów biblijnych... Z drugiej strony nie należy zapominać, że egzegeza chrześcijańska, rozważana sama w sobie, nie jest koniecznie prawdą, lecz także poszukiwaniem prawdy; ten charakter, przez który upodobnia się ona innym naukom, wprowadza pełność i niezależność do kryteryów owej egzegezy. I rzeczywiście, ta pełność sprawdzianu, ta swoboda egzegietyczna nigdy nie była tak odpowiednia i nawet konieczna, jak w naszych czasach." *(Yen verdad, que esta amplitud de criterio, esta libertad exegética nunca ha sido tan conveniente y hasta necessaria como en nuestras dias).* Wreszcie, jako uzupełnienie kryteryum katolickiego w tej kwestyi, autor przytacza następujące słowa słynnego Mohelera z jego „Symboliki": „Jeżeli tradycya dogmatyczna ustala znaczenie Pisma Ś-go; jeżeli Kościół jest jedynym Sędzią nieomylnym, to jakież jest zadanie nauki w tłómaczeniu ksiąg świętych? Na czem ćwiczyć się może talent i erudycya egzegiety?.. Otóż Kościół nie wkracza w obszar tych badań, które zwracają uwagę filologa; on np. nie ma ani obowiązku, ani prawa wyłącznego do ustalania epoki i pochodzenia księgi Joba, stwierdzania porządku chronologicznego listów Ś go Pawła; sądzenia o celu i przyczynach Apokalipsy i t. d. Kościół nie wyjaśnia filologicznie ani wyrazów, ani wierszów, ani też związku części z całością. Szczegóły archeologiczne są również poza jego kompetencyą *(fuera de su dominio).* Jednem słowem, interpretacye Kościoła dotyczą tylko dogmatu i moralności." „Z tego wypływa—kończy Valbuena—że dla katolika jest w Piśmie Świętem coś *(algo),* czego poznanie zawdzięcza Kościołowi, *i także coś,* przy czem, dla zrozumienia

rzeczy, może on rozwinąć skrzydła swego umysłu i wykazać swe wiadomości, bez żadnych przeszkód ze strony Kościoła. To pierwsze „coś" należy do dogmatu i moralności; drugie zaś do wszystkich wogóle i każdej oddzielnie gałęzi wiedzy ludzkiej w jej przejawach rozlicznych, zaczynając od gramatyki, a kończąc na metafizyce."

Otóż po takim obrachunku ze swemi wątpliwościami Valbuena rozbiera szczegółowo wszystkie księgi Starego Testamentu w świetle najnowszych zdobyczy egipsko-assyryjskich i przychodzi do wniosków następujących: „Pokolenie nasze, nie wierzące wyroczniom Boga żywego, poszło po radę do umarłych, żeby od nich otrzymać prawdę. I ci umarli przemówili i mówić będą, gdyż wykopaliska i studya nad niemi prowadzą się ciągle z wielką energią tak, iż codzień prawie powstaje z grobu umarły, żeby zaświadczyć o tem, co widział i co słyszał *(testificar lo que vió y oyó)*. Powtarza się tu historya Piotrowina krakowskiego. Jak wówczas wysłuchał Bóg prośby swego sługi (Ś go Stanisława), cudownie wskrzeszając umarłego, tak i dziś, bacząc na potrzeby swego Kościoła, którego nauki zwalczane są z taką zaciekłością, pozwolił wyjść z grobów miastom i ludom starożytnym, które stwierdzają wobec trybunału historyi, że istotnie tak się rzeczy miały, jak my, synowie światła, wierzyliśmy i wierzymy. Posiłkując się świadectwem umarłych, głazów egipskich, chaldejskich, assyryjskich i fenickich, usiłujemy dowieść, że księgi Starego Testamentu zasługują na zaufanie zupełne, że są księgami ściśle historycznemi, że są autentyczne i godne wiary."

Zupełnie na tem samem stanowisku stoi anglikanin, jeden z twórców Assyryologii, słynny prof. uniw. oxfordzkiego, Sayce, w dziele p. t. *The higher-criticism and the verdict of the monuments* („Krytycyzm wyższy i świadectwo pomników"), która to książka, o 575 str., wyszła przed rokiem w 6-ej edycyi. Uczony

autor występuje w tem dziele przeciwko tak zwanym „krytykom wyższym", którzy dlatego tylko odrzucali te lub owe opowieści Starego Testamentu, ponieważ nie posiadali żadnych dowodów, stwierdzających wiarogodność tej księgi. Stała ona—pisze Sayce—zupełnie odosobniona, gdyż literatury współczesne świata wschodniego zaginęły. Wobec tego, do stwierdzenia lub wyjaśnienia jej podań mieliśmy tylko, jako sprawdzian jedyny, drobne fragmenty wątpliwej wartości, które doszły do nas przez Żydów lub apologietów chrześcijańskich, albo mity i bajki pisarzów greckich. To też księgi Starego Testamentu mogły być tłómaczone i wyjaśniane tylko przez nie same, gdyż stanowiły one *a single instance,* t. j. jedyną instancyą, nie istniało bowiem nic podobnego, z czemby je porównać można było; nie posiadaliśmy żadnych wspomnień współczesnych, któreby rzuciły jakieś światło na fakty w tych księgach zawarte. Tymczasem w ostatniej połowie stulecia ubiegłego świat nowy powstał z wykopalisk; wielkie cywilizacye starożytne wyszły z grobów swoich, tak, że dziś nagle stanęliśmy twarzą w twarz ze współczesnymi Ezechiela i Hezekiasza, Mojżesza i Abrahama. Zmartwychstały pomniki stare, żeby stwierdzić, iż wschód starożytny był tak kulturalny i literacki, jak świat dzisiejszy. To też takie np. twierdzenia dawne „krytycyzmu wyższego", że pismo było nieznane w wieku Mojżesza, twierdzenia, oparte jedynie na braku dowodów, już dziś wobec odkryć wschodnich upaść musiały.—Otóż Sayce, podobnie jak Valbuena, zestawił wszystkie pomniki, dobyte z ziemi, z księgami St. Test., stwierdzając, gdzie się tylko dało, mniejszą lub większą zgodność owych źródeł. Obaj uczeni różnią się tylko pod tym względem, że Hiszpan stoi zawsze na stanowisku teologa, gdy Anglik odnosi się do Pisma Ś-go jedynie jako archeolog. W tym samym celu i duchu napisał Sayce i następne swe dzieło p. t. *Patriarchal Palestine* (1895), w którem *dowodzi, że* poszukiwania starożytnicze

z każdym dniem bardziej obalają sceptycyzm krytyków „wyższych,” podtrzymują tradycyjny raczej niż tak zwany krytyczny pogląd na wiek i powagę Pentateuchu, oraz dążą do wykazania, że księga ta jest nietylko pomnikiem historycznym, którego treść sprawdzoną być może, ale nawet, co jeszcze ważniejsza, jest dziełem wielkiem samego prawodawcy hebrajskiego.

Zobaczmyż, jak w świetle źródeł babilońsko-egipskich wygląda obrazPalestyny w tej epoce, kiedy Izraelici nie wyłonili się jeszcze z mgły wieków na jasną widownię historyczną. Obraz ten jest dla historyi Żydów niezmiernie ważny, rzuca bowiem nowe światło na genezę kultury Hebrajczyków u zarania ich dziejowego istnienia.

Już w najdawniejszym okresie, do którego wprowadzają nas pomniki egipsko-babilońskie, Syrya i Palestyna były zamieszkałe przez Semitów, t. j. przez rasę spokrewnioną etnologicznie i językowo z Hebrajczykami, jak o tem świadczą semickie nazwy dla miejscowości syryjskich i artykułów handlowych, a także wizerunki azyatów na pomnikach egipskich. Z faktów powyższych wypływa, że Semici już na 4,000 lat przed Chr. byli w posiadaniu krajów, leżących nad krańcem wschodnim m. Śródziemnego i że prawdopodobnie wcale nie byli tutaj autochtonami, t. j. mieszkańcami pierwotnymi tej ziemi, lecz, że przybyli z Arabii. Jakież więc plemię zajmowało Syryę i Palestynę przed wkroczeniem Semitów do tej ziemi? Nie jest nieprawdopodobną teorya — odpowiada Bayles Paton, że tubylcy Palestyny należeli do rasy jasnej pochodzenia europejskiego, do t. z. rasy celtycko-libijskiej, która kiedyś zajmowała całe wybrzeża morza Śródziemnego. Najdawniejszą ze znanych w historyi wędrówek Semitów jest ta, która zaludniła doliny niższe Eufratu i z braku lepszej nazwy nosi miano „babilońskiej”. Kiedy miała miejsce ta wędrówka — trudno orzec; to tylko pewne, że na lat 3,800 przed Chr. cywilizacya semicka była już w pełnym roz-

kwicie w Babilonii, że więc musiała potrzebować czasu znacznego dla dojścia do tych wyżyn swego rozwoju, na których przetrwała aż do naszej ery. Podług Boscavena, dwie były przyczyny główne, które skłoniły Semitów do opuszczenia Arabii Środkowej dla Babilonii: głód i handel. Dręczeni brakiem żywności, musieli oni zwrócić uwagę na żyzne równiny Szynaru i Sumiru, będące ogrodem Babilonii południowej, gdzie cywilizacya sumirsko-akkadyjska była już wysoko rozwinięta. Wielkie miasta murowane ze świątyniami, pałace i obserwatorya siedmiopiętrowe, musiały im się wydać tem dziwniejsze, że nawet w języku swoim nie posiadali wyrazu „miasto” (*alu*), lecz tylko „namiot” (*ohel*). Nie mniej ważnym, a bodaj potężniejszym jeszcze powodem do osiedlenia się w Babilonii był handel, najdawniejsze bowiem terminy semickie, jakich dostarczyła epigrafika, są w związku z handlem. I tak, wyraz: *simu*=cena, arab: *sam*, przedstawiony przez ideogram akkadyjski, złożony „ze zboża i miary”, wskazuje na będącą już wtedy w użyciu taryfę zbożową. W ten sam sposób wyraz „waga” (*mana*) hebr: *maneh*, był wprowadzony do handlu i do tekstów religijnych na 4,000 lat przed naszą erą. W jednej z tabliczek, stanowiących podręcznik akkadyjski (*Ana itti Su*), znajdujemy takie wyrazy w tekście akkadyjskim z równoważnikami semickiemi: *makiru*=taryfa, *makiru rabu*=taryfa wielka, *m. zikhru* = t. mała, *m. ensu* = t. krótka, *m. malu*=t. cała, *m. kimu*=t. stała i t. d. Otóż—pisze Boscaven—średnia znajomość hebrajskiego pozwala tu stwierdzić ścisły związek tego języka z Pismem Świętem. *Makiru* — to hebrajskie *mekir*, a wszystkie inne wyrazy znajdują się w zwykłym słowniku hebrajskim.

Jeżeli Semitom udało się podbić wysoko ucywilizowanych Sumirczyków, to nie ulega wątpliwości, że zajęli oni również i Syryę razem z Palestyną, t. j. kraj na zachód od pustyni z ludnością mniej oświeconą. Zródłem najstarszem wiadomości naszych o pier-

wotnych mieszkańcach Palestyny są pomniki egipskie III i IV dynastyi (od połowy 4-o tysiącolecia przed Chr.). Obecność produktów azyatyckich, jak: drzewo cedrowe, miedź, ołów, żelazo, i produktów europejskich, jak cyna i bursztyn, wskazuje, że handel ze światem dalszym już istnieć musiał, nawet za państwa starego, lecz był jeszcze w rękach cudzoziemców. Egipcyanie bowiem starożytni, jako naród nie wojowniczy, mając armię złożoną z najemników, przez dłu-



Manch.

gie wieki nie przedsiębrali żadnych podbojów. Postawę ich charakteryzuje wzniesienie wzmiankowanego często „muru książąt", dla utrzymania w karbach Beduinów pustyni północno-wschodniej. Jedynym wyjątkiem od tej polityki antyzdobywczej było eksploatowanie kopalni na półwyspie Synaityckim. Z nich królowie najdawniejsi czerpali miedź, turkusy i inne kruszce kosztowne, a dla zabezpieczenia tych kopalni

w swem posiadaniu utrzymywali załogi i musieli odbywać częste wyprawy. Półwysep ten zwał się *Mafk*, t. j. „kraj malachitowy", a mieszkańcy: *Mentu*, wyraz o etymologii niepewnej. Ponieważ skarby kopalniane drażniły chciwość szczepów semickich, musieli Faraonowie od czasu do czasu zwalczać je, a wyprawy takie odtwarzali w napisach i płaskorzeźbach, w pobliżu kopalni na skałach Wady Magbara. Jeden z takich napisów, będący najstarszym dotychczas dokumentem historycznym Egipcyan, pochodzi od Faraona Neter-kha (Zeser) III dynastyi. Następne napisy i płaskorzeźby, przedstawiające kaźń brodatych jeńców semickich, pochodzą od Sneferu, I-go króla IV dyn., następcy jego Khufu (Cheopsa) i Faraonów V dyn. (3 tysiącolecie przed Chr.). Napisy te wskazują, że wyprawy Faraonów sięgały aż do Palestyny, panowanie jednak Egipcyan nie przeszło poza półwysep Synaitycki. Dopiero Pepi I, 3 ci król dyn. VI, najdzielniejszy w państwie starożytnem, nietylko ukarał napastników „Mentu" na półwyspie Synai, ale także odbył wyprawę do wnętrza Palestyny, jak to widać ze znanego nam napisu na grobie *Uny* (r. 2680). W napisie tym wyraz *Amu*, porównywany z biblijnem *Ham* i hebr. *am* = lud, oznaczał ludy azyatyckie, a wyraz *Herusza* użyty był kilkakrotnie w odniesieniu do mieszkańców Palestyny, którym Una zniszczył winnice i drzewa figowe. Ten pierwszy opis najazdu na Palestynę, oprócz innych szczegółów bardzo ciekawych, zawiera także wiadomość ważną, że kraj ten już w owej epoce odległej był rolniczy. Z innych mniej ważnych napisów egipskich państwa starego dowiadujemy się tylko, że Faraonowie nazywali wszystkich azyatów mianem zbiorowem *Szasu*, t. j. „łupieżcy".

Najstarsze pomniki klinowe wykazują, że już w 4-m tysiącoleciu przed Chr., t. j. za Sargona Wielkiego, wpływ Babilonii na politykę i cywilizacyę zarówno Syryi, jak Palestyny, był stanowczy. Odcyfro-











Wódz Elamitów Izraelita z czasów Jehu

Judejczyk z Lakisz

Babilończyk Arab

wany przez Hilprechta napis króla Lugalzaggisa (r. 2920), świadczy, że państwo tego monarchy było już w owej epoce tak wielkie, jak królów assyryjskich w 2,000 lat później, t. j., że król wzmiankowany panował od zatoki Perskiej do m. Śródziemnego. Stwierdza on wyraźnie swe panowanie nad Syryą. Tak z tego, jak i z innych pomników klinowych przekonywamy się, że co najmniej od r. 3,000 do 2,500 przed Chr. Syrya (*Martu*) razem z Palestyną były pod rządami monarchów babilońskich. Tymczasem około r. 2,500 druga fala semicka spłynęła na Babilonię, jak to widać z nowego typu imion własnych, które się nagle zjawiają. W tabliczkach kontraktowych z tej epoki spotykamy imiona, złożone z nazwy bóstw jak: *Abi*=„mój ojciec”, *Ammi* = „mój stryj”, które to formacye nie są babilońskie, lecz stanowią charakterystykę kanaańskiej grupy języków (hebrajskiego, fenickiego, moabickiego, ammonickiego i t. d.). Spotykamy tedy w owych tabliczkach klinowych imiona: *Abi-ramu*, identyczne z hebr: *Abiram* i *Abram*, *Abi-e-szukh*=hebr. *Abiszua*, a dalej imiona złożone królów 1-ej dyn. bab: *Ammisatana*, *Ammi-sadugga*, *Khammurabi* v. Hamurabi, pisane także *Ammurabi*. Z imionami temi porównać się dadzą hebrajsko-kanaańskie: *Ammiel*, *Ammihud*, *Amminadab* i w. i. Dwaj królowie 1-ej dyn. bab: *Sumu-abi* i *Sumu-la-ilu*, noszą imiona złożone z *Sumu*, jak w hebr. imieniu *Samu-el*. Jest też pewna liczba imion w tym okresie, w których czas przeszły nied: os. 3-ej l. p. czasownika formuje się z prefiksem *ya*, jak w hebr. i arabskim, zamiast *i*, jak w języku czysto babilońskim. Tu należą: *Ya-qub-ilu* (hebr: *Ya'akob-el* = „Jakób-Bóg”), *Yamlik-ilu*, *Yaszub-ilu* (prawdopodobnie hebr. *Yosef-el*) i w. i. Ta nowa fala semicka zalała tedy Azyą zachodnią od Babilonu do Egiptu i od Syryi do Arabii południowej. Uczeni nadają tej fali miano *Amoryckiej*, w pomnikach bowiem klinowych tej epoki dawny wyraz *Martu*, który był ideogramem Syryi z Palestyną, zastąpiony został przez *Amurru*, t. j.

kraj Amorytów. Ten najazd barbarzyńców semickich tak osłabił Babilonię, że nie mogła się oprzeć Elamitom, którzy, owładnąwszy krajem w osobie Kudur Nankundiego, założyli tu nową dynastyę. Otóż za jednego z następców tego monarchy, nazwiskiem *Eri-Aku* z Larsy (babil. *Arad Sin*=„sługa księżyca"), które to imię odpowiada biblijnemu *Ariochowi* z Elasaru, rozpoczyna się tradycya narodowa Hebrajczyków, gdyż podług *Genesis*, *Abram* był współczesnym Ariocha i żył w czasie zwierzchnictwa elamickiego. Otóż ten Abram Amoryta i wódz sprzymierzonych Amorytów, którego nie należy łączyć z późniejszym o lat 1000 Abrahamem, żył za czasów Amrafela, króla Szynaru. Zebrawszy swych sprzymierzeńców Amorytów, ścigał on króla Elamu Chedorlaomera i zadał mu klęskę pod Hobah, w pobliżu Damaszku. Niektórzy assyryologowie dowodzą, że ów biblijny król „Amraphel" jest „Hammurabim" z napisów, zaś „Chedorlaomer" odpowiada fonetycznie klinowemu „Kudurlaghgamar", który był jednym z następców Kudur Nankundiego w Elamie, tak jak „Eri-Aku" odpowiada zupełnie „Aryochowi". Wogóle — pisze Paton-Genesis rozwija zadziwiająco dokładne wiadomości o pierwotnej historyi babilońskiej, a takie mnóstwo szczegółów nie mogło



Król Hammurabi (Amrafel).

opierać się na tradycyi ustnej, lecz na podstawie dokumentów, które albo były przechowane w Palestynie, albo dostały się żydom podczas niewoli babilońskiej, co ze względu na chronologię St. T., jest mniej prawdopodobne. Wiadomości podane w księdze Genesis (XIV), jako pochodzące ze źródła kanaańskiego, są najdawniejsze z istniejących dokumentów krajowych do historyi Palestyny. Zgodnie z tem źródłem Palestyna była w tej epoce zamieszkała przez pewną liczbę szczepów rasy amoryckiej, spokrewnionej ściśle językiem i religją z kanaanitami późniejszymi. Słaba organizacya polityczna tych szczepów, daleka od wytworzenia narodu z rządem zcentralizowanym, musiała przyczynić się do upadku Amorytów, którzy stali się łupem najeźdźców elamickich. Abram, wódz jednego klanu wielkiej wędrówki amoryckiej, osiedlił się zrazu w sąsiedztwie Ur, w Babilonii, lecz później, zapewne pod parciem najazdu elamickiego, wywędrował do Palestyny, gdzie znalazł przyjęcie życzliwe śród szczepów pokrewnych. Stał się on sławny przez swój charakter religijny. przez swe czyny zaszczytne, przez swe zwycięztwo nad Elamitą. Po jego śmierci pamięć bohatera, święcona w sanktuaryum Hebronu, przetrwała razem z kolejami jego życia aż do epoki podboju Hebrajczyków.

Zwierzchnictwo elamickie w Babilonii i na zachodzie niedługo przeżyło klęskę Chedorlaomera. Hamurabi (*Amraphel*), zrzuciwszy jarzmo Elamitów, dokończył zjednoczenia pod berłem swojem rozdzielonej na państewka Babilonii, a Babilon, stawszy się teraz stolicą Azyi Zachodniej, nie stracił tego stanowiska przez długie wieki. Jak Rzym w wiekach średnich, stał się on odtąd miastem świętem, z którego wypływały prawa i nauki, a każdy zdobywca, który dążył do panowania nad światem, musiał otrzymać koronę z rąk Bela, boga głównego. Otóż ów genialny Hammurabi, zwycięzca Elamitów, władca i przeobraziciel Babilonii, był również panem zwierzch-

nim Syryi i Palestyny, jak to widać z jego napisów, w których się nazywa „królem kraju Amorytów”, podobnie jak i prawnuk jego Ammisatana (2241—2216). To długie zwierzchnictwo Babilonu pozostawiło ślady potężne tak na języku, jak i wogóle na cywilizacyi Zachodu. Nazwy wielu miejscowości w napisach, a nawet i w St. T. są pochodzenia czysto babilońskiego, zwłaszcza nazwy, złożone z imion bóstw babilońskich, jak: *Bitsza-ilu*, *Bit-Ninib*, *Asztarti*, *Asztaroth*, *Nebo*, *Uru-Salim* (Jeruzalem) i in. Język kanaański jest pełen wyrazów zapożyczonych z Babilonii, jak: *hekal* = świątynia, *nabi* = prorok i inne terminy techniczne rytuału. Pierwotne religie Syryi i Palestyny noszą także świadectwo wpływu babilońskiego, jak to widać z przytoczonych wyżej nazw miejscowości, i innych: *Sinai* od bożka Sina, pustynia *Sin*, *Bet Szemesz* od bożka słońca *Szamasza* i t. p. Jak *Baal* pochłonął wszystkich bogów Kanaanu, tak *Asztoreth* wchłonęła wszystkie boginie, wskutek czego bóstwa te noszą zbiorowe miano *Baalim* = Baalowie i *Asztarath* (*Istar*), a są pochodzenia babilońskiego. Fakty powyższe dowodzą, że wpływ kultury babilońskiej na mieszkańców ziemi kanaańskiej sięgnął nawet poza klasy narodu oświecone, to jest przeniknął do serca ludu. Jeżeli religia narodowa tak się przekształciła pod wpływem obcym, że bóstwa cudzoziemców zajmują stanowisko starych bóstw krajowych, to cóż mówić o innych sferach życia kulturalnego. Już przed zdobyciem Kanaanu przez Izraelitów spotykamy w tym kraju nietylko bogów babilońskich i formy kultu, lecz także babilońskie podania, wierzenia i legiendy. Syryjsko-palestyńskie i hebrajskie podania o pochodzeniu świata i początkach cywilizacyi, były, jak to wiemy z t. 1-go naszej literatury, takie same, jak w Babilonii, tylko oczyszczone z politeizmu. *Sabbath* hebrajski jest ewolucyą babilońskiego *Szabbattum*, który był obserwowany ku czci księżyca w dniach 7, 14, 21 i 28 miesiąca księżycowego. Hi-

storya Edenu ma także swe źródło w Babilonii, raj bowiem istniał między Tygrysem a Eufratem, a nazwa *Eden* (*Edinu*) stanowi płaszczyznę między temi rzekami. Porządek stwarzania, opisany w Genesis (II), odpowiada znanej nam sumirskiej tablicy stworzenia, a drzewo życia i cherubinowie są pojęciami babilońskiemi. Wizerunek kuszenia Ewy widzieliśmy na cylindrze starobabilońskim; długo wieczni ludzie przed potopem odpowiadają 10 u przedpotopowym królom babilońskim, a jeden z nich *Metuszael* (Matuzal) nosi imię nawskroś babilońskie. Hebrajska opowieść o potopie jest, jak widzieliśmy, uderzająco podobna do opowieści, stanowiącej tablicę 11-ą



Noe babiloński w Arce.

w epopei o Gilgamesie; wieża Babel i złączona z nią historya rozproszenia narodów zdradza swe pochodzenie przez miejscowość Szynar w bliskości Babilonu. Nawet opowieść o urodzeniu i wyrzuceniu Mojżesza jest powtórzeniem legiendy o Sargonie I, królu z Agade. Że te wszystkie podania hebrajskie powstały z oryginałów babilońskich — stwierdzili wszyscy uczeni europejscy, spierając się o to jedynie, kiedy i w jaki sposób dokonała się owa pożyczka. Przez czas dość długi wnioskowano, że podania babilońskie przeszły do Hebrajczyków w epoce zwierzchnictwa assyryjskiego lub podczas niewoli babilońskiej, ale ta hipoteza

była zbijana argumentami bardzo słusznemi. Przeciwnicy jej dowodzili, że niepodobna przypuszczać, aby Hebrajczycy w dobie panowania w narodzie monoteizmu przejmowali myty swoich ciemięzców pogańskich, a gdyby owo znpożyczenie się nastąpiło tak późno, legiendy nie miałyby tak silnego podobieństwa z oryginałami babilońskiemi. Rozwiązanie stanowcze tej zagadki — pisze prof. H. Zimmern—przyniósł dopiero r. 1888, w którym dokonane zostało odkrycie archiwum egipskiego w *Tell-el-Amarna* z połowy 2-o tysiącolecia przed Chr. Mnóstwo listów tego archiwum, pisanych w języku i piśmie babilońskiem do faraona egipskiego z Palestyny, stwierdziło, że zanim Hebrajczycy zjawili się w tym kraju, mieszkańcy Kananaнů byli całkowicie pod wpływem kultury babilońskiej. Istniały w tym kraju biblioteki z księgami babilońskiemi (biblijne *Kirjath Sefer* = „miasto ksiąg," *Kirjat-sannah* = miasto nauki), oraz szkoły obfite, w których mitologiczne teksty babilońskie



Dyabeł babiloński.

były używane jako podręczniki do nauki języka i pisma babilońskiego. Rzecz prosta, że przy takiej nauce podania babilońskie przechodziły powoli w świadomość ludu kanaańskiego i stały się z czasem jego własnością. Od Kanaańczyków przyjęli je następnie Izraelici, którzy z czasem, już na gruncie palestyńskim, przerobili te myty, podania i legendy po swojemu, nadając im ostatecznie tę formę, jaka się w ich księgach odzwierciedliła. Przeróbka ta—podług słusznej uwagi Zimmerna — wymownie świadczy, jakich wyżyn dosięgła świadomość religijna Izraelitów w porównaniu ze wszystkimi ludaml starożytności.

Zresztą nietylko podania i legendy kosmogoniczne odziedziczyli Hebrajczycy po cywilizatorach babilońskich Kanaanu, bo wpływ ich uzewnętrznił się także i na instytucyach religijnych Izraela. Stopnie kapłaństwa ze stanami skalania i z ceremoniami oczyszczenia, użycie *Urim* i *Thummim*, oraz innych form wróżenia, rodzaje ofiar i zastosowane do nich nazwy techniczne, złote świeczniki i inne szczegóły obrzędowe są identyczne z instytucyami babilońskiemi, jak to wykazał Haupt w swej rozprawie „O żywiołach babilońskich w rytuale Lewitów" (1900).— To samo źródło babilońskie wykazują uczeni w sztuce syryjsko-palestyńskiej, w jej budowlach, rzeźbach, garncarstwie, tkactwie, odzieży i t. d.

Ale powróćmy do dalszych losów Palestyny. Z dynastyą 2-ą babilońską były współczesne dwie dynastye (XI i XII) egipskie państwa średniego, ze stolicą w Tebach. Królowie tej dynastyi, doświadczywszy dzielności wojennej Amorytów, dalecy byli od napadania na Azyę, lecz owszem utrzymywali z nią częste stosunki dyplomatyczne za pośrednictwem kuryerów i to w języku babilońskim, który podług dowodów W. M. Müllera, był już na lat 500 przed okresem listów z Amarna, t. j. w r. 1900, nietylko językiem dyplomatycznym Azyi Zachodniej, lecz i handlowym. Ze znanego nam romansu egipskiego *Sinuhita*, który dał w nim obraz dokładny Palestyny na 2000 lat przed Chr., dowiadujemy się, że kraina ta była bogata w owoce, obfita we wszelką zwierzynę i szczęśliwa. Amoryci uprawiali ziemię, nie tracąc dzielności wojowniczej swych przodków. Znaczna część wojska faraonów tej epoki składała się z najemników azyatyckich pochodzenia semickiego. Ogrodnicy, pasterze, cieśle i t. d. na pomnikach dynastyi XII mają rysy i stroje semickie, a dziewczyny palestyńskie były tu tak pospolite, że wyrażenie „niewiasta azyatycka" stanowiło synonim „konkubiny". Zwłaszcza dziewczyny syryjskie były wysoko cenione w ha-

remach szlachty egipskiej. W tymże czasie kupcy, zarówno Egiptu jak i Syryi, wzajemnie nawiedzali te kraje.

Tymczasem około r. 1700 przed Chr. zjawiają się w Babilonii nowi zdobywcy *Kaszyci*, znani nam z dziejów irańskich, a jednocześnie z tym najazdem zjawiła się w Mezopotamii nowa rasa. Przybysze ci, założywszy królestwo pomiędzy Eufratem górnym a Balikh'iem, nazywali siebie w napisach własnych *Mitanni*. Królestwo to w wieku następnym było dość silne, żeby stanąć w jednym rzędzie z Babilonem, Egiptem i Assyryą. Badania Jensena, Saycea Brünnowa i Messerschmidta nad jednym z listów w języku Mitanni, znalezionym w Amarna, nie mogły dotychczas ustalić pochodzenia tego języka. Wskutek tych wielkich wędrówek musiały zajść zmiany poważne w dziejach politycznych Azyi zachodniej. Zanim Kaszyci zasymilowali się całkiem z ludnością babilońską, naród Mitanni okrzepł tak silnie, że niepodobna go było wyrugować. Zagrodziwszy drogę główną od Eufratu do Syryi Północnej, odcięli oni Babilon od dawnego handlu z Zachodem, gdyż droga przez pustynię syryjską była nie do przebycia, tak z powodu braku wody, jak i niebezpieczeństw ze strony beduinów rozbójniczych. Wskutek tego Babilon, straciwszy swoją pomyślność handlową, spadł do znaczenia potęgi drugorzędnej, a Syrya, Palestyna i Mezopotamia, nad któremi Babilon panował przez lat 2000, wyszły zupełnie z pod jego wpływu na lat 1000. Najazd narodu Mitanni nietylko zamknął wielki gościniec pomiędzy Wschodem dalekim, Indyami i Zachodem, zmuszając handel do wejścia na drogę dłuższą i trudniejszą przez m. Czerwone, ale także spowodował wytworzenie państwa *minejskiego* w Arabii południowej, powstanie państwa Assyryjskiego i nową politykę zdobyweczą w Egipcie. Współczesne tym wielkim zmianom politycznym w Azyi było panowanie Hyksosów w Egipcie, którzy przed zdoby

ciem tego kraju musieli zawładnąć Palestyną, jak to między innemi widać z założenia przez nich fortecy Avaris na wschodniej granicy Egiptu. Była to nowa wędrówka semitów, zwana przez uczonych *Kanaańską.* Starzy Amoryci musieli się skupić na północy w kierunku gór Syryi środkowej, a nowi przybysze, Kanaanici, objęli w posiadanie Palestynę razem ze wszystkiemi wybrzeżami. Zjawienie się tej nowej fali nad Jordanem jest niewątpliwie w ścisłym związku z wtargnięciem Hyksosów do Egiptu i z zawojowaniem Palestyny po klęsce. Prawdopodobnie szczepy amoryckie Mezopotamii, wyparte przez hordy Kaszytów i Mitannów, tudzież zmuszone do szukania nowych siedlisk, wtargnęły do Kanaanu, gdzie stopiły się całkiem z pokrewną ludnością amorycką i zachowały cywilizacyę babilońską bez zmiany. Gdy Hyksosi, wypędzeni z Avaris, cofnęli się napowrót do Palestyny, faraon Ahmes złamał ich tutaj ostatetecznie i obłożył szczepy podbite haraczem. Otóż Hyksosi, wypędzeni z Egiptu i połączeni ze szczepami pokrewnemi, które już przedtem zajęły były miasta palestyńskie i wybrzeża syryjskie, zmieszawszy się z warstwami ludności starej, wytworzyli rasę, którą St. Testament zwie *kanaańską.* Zbyt krótki pobyt w Egipcie nie pozostawił na Hyksosach wpływów silniejszych, to też ziemia Kanaan pozostała i nadal czem była dawniej, tj. krainą o cywilizacyi babilońskiej.

Od czasów Ahmesa I rozpoczęły się najazdy Egipcyan na Syryę i Palestynę, które to kraje, po zwycięstwie Tutmozisa III pod Megiddo (w w. XV przed Chr.) stały się prowincyami egipskiemi. Roczniki tego króla, spisane na ścianach świątyni Amona w Karnaku, stanowią najważniejszy dokument historyczny, jaki nas doszedł z Egiptu starożytnego, oraz pierwsze źródło, które nam daje obraz dokładny cywilizacyi w Syryi i w Palestynie. W tych rocznikach znajdujemy listę 119 miast syryjskich, zdoby-

tych przez Tutmozisa, jak: *Qadeszu* (Kadesz), *Maketa* (Megiddo), *Marama* (Merom), *Timasqui* (Damaszek), *Khamatu* (Hamath), *Astiratu* (Aszteroth), *Yapu* (Joppa), *Joseph-el*, *Jacob-el* i w. in., których nazwy odpowiadają mniej lub więcej nowożytnym miastom palestyńskim. Lista, jako całość, świadczy, że nomenklatura Kanaanu była już zupełnie ustalona przed przybyciem tutaj Hebrajczyków. Gdy prowincye podbite, jęcząc pod silnym haraczem, usiłowały od czasu do czasu zrzucić jarzmo egipskie, Tutmozis czynił nowe wyprawy, zawsze zwycięskie, i wyrzeźbił na ścianach Karnaku nową listę 390 zdobytych miast syryjskich. Z upadkiem Kadeszu cała Syrya była podbita, ale po śmierci Tutmozisa III zaczęły się nowe powstania. Do dziejów Palestyny za Amenhotep'ów: III-o i IV-o posiadamy źródło nieocenione w słynnych listach z Amarny, pisanych po babilońsku, z glosami języka miejscowego, które wskazują, że język Syryi i Palestyny w końcu w. XV przed Chr. był starem narzeczem tego samego języka, którym w czasach późniejszych mówili Hebrajczycy, Fenicyanie, Moabici, Edomici i inne narody Kanaanu. W listach z Amarny wyraz *Kinakhni* v. *Kinakna* oznacza ziemię Kanaan, t. j. Syryę razem z Palestyną wschodnią i zachodnią. Kraniec Syryi północny zowie się *Narima* v. *Nakhrima*, to samo, co *Naharina* w pomnikach egipskich, a *Naharaim* w St. T. Listy z Amarna wymieniają około 150 miast i miejscowości, z których co najmniej sto



Anioł asyryjski.

z całą pewnością można utożsamić z naswami nowożytnemi. Są tu: *Biruna* (Bajrut), *Tsiduna* (Sydon), *Tsuri* (Tyr), *Dimaszqa* (Damaszek), *Akka* (Akra), *Magdali* (Magdala nad jeziorem Galilejskiem), *Asqaluna* (Askalon), *Khazzati* (Gaza), *Urusalim* (Jerozolima), *Lakisz* i inne.

Większa część listów z Amarny jest adresowana do Amenhotepa IV, a niektóre do jego ojca. Autorami tych listów byli rządcy kraików w Syryi i w Palestynie, obowiązani składać faraonowi raporty o wszelkich ważniejszych wydarzeuiach, a także książęta innych krajów. Z tych listów, w których namiestnicy egipscy w Palestynie, wzajemnie się oskarżając, węszą dookoła zdradę kraju, widać najwymowniej, że ujarzmieni Kanaańczycy, odgadnąwszy niemoc Egiptu, byli ciągle w stanie fermentu, gotowi do zrzucenia jarzma nienawistnego. — Jednym z takich namiestników był *Arad Hiba*, gubernator Jerozolimy, (*Uru Salim*), stolicy Jebuzytów, która wówczas posiadała słynną świątynię Niniba, boga wojny. Posiadamy 6 listów tego rządcy do faraona, które nam odzwierciedlają stan wrzenia przyszłej Judei. Spotykamy tu najczęstsze wzmianki o spustoszeniach, dokonywanych przez szczep *Habiri*, który to wyraz nie oznacza Hebrajczyków, jak chcą ci i owi uczeni, ale niewątpliwie mówi o napastnikach, należących do tej samej grupy ludów, co Izrael, Moab, Ammon i Edom.

Przełożymy, podług Halevyego, jeden z tych listów, lepiej od innych zachowany:

„Do Króla, Pana mojego... Ja, Arad Hiba, sługa twój, który rzuca się po siedem i siedem kroć razy do stóp króla. Kto zniesławił moje czynności, oskarżając mnie ciężko przed królem, Panem moim, że Arad-Hiba zdradził Pana swojego? Pomyśl: przecież to ani ludziemego ojca, ani mej matki dali mi to stanowisko, lecz ramię króla potężnego, które mię wprowadziło do domu ojca mego. Dlaczegóż miałbym być winnym niewierności i zdrady względem króla, pana swego, dopóki żyje król—

pan mój. Wyrzucałem urzędnikowi (*Lapaka*) królewskiemu życzliwość, okazaną *Habirom*, a nieprzyjaźń dla straży, i dla tego on intrygował przed królem, panem moim. Gdym rzekł do niego: Kraj króla, pana mego, stracony, natychmiast oczernił mię przed królem, panem moim. Niech król ma pieczę o swym kraju. Ilimilku zrujnował kraj królewski, niechże król będzie przyjazny krajowi swemu.... Niech król zwróci uwagę na swych ludzi, niech wyprawi wojsko bardzo liczne. *Habirowie* pustoszą wszystkie kraje króla; jeżeli będą przeciw nim wysłane w tym roku jeszcze wojska liczne, król odzyska swe kraje; w przeciwnym razie kraj królewski będzie stracony..."

W następnych listach Arad-Hiba, donosząc o dalszych podbojach Habirów, a wreszcie i o zdobyciu przez nich Jerozolimy, błaga króla o ratunek. Do tejże kategoryi należą dwa ciekawe listy, pisane przez niewiastę *Belit-Nesi*, która była gubernatorem miasta *Zabuby*. Donosząc o podbojach „rozbójników" i o zniszczeniu Arad-Hiby, błaga zarazem o ratunek.

Z królami Assyryi, Mitanni, *Karduniasz* (Babilonia) i z Hittitami Amenhotep utrzymywał stosunki pokojowe, jak świadczą listy tych królów, wykopane z ziemi w Tell-el-Amarna. Te nieocenione zabytki piśmienne dają nam pogląd „cudownie jasny" na stosunki głównych narodów świata około r. 1400 przed Chr. Okazuje się, że narody te, dalekie od wszelkiego odosobnienia, jak to dawniej mniemano, były z sobą w ciągłej łączności; istniała bowiem pomiędzy niemi nietylko stała wymiana produktów handlowych, ale także sztuki, literatury, oraz idei religijnych. W centrze tego strumienia handlu leżała Syrya i Palestyna, wystawione na wpływy zewnętrzne ze wszystkich stron. Śród takich okoliczności cywilizacya ich musiała przyjąć formę kosmopolityczną i tu niewątpliwie tkwi jedna z przyczyn, dlaczego Palestyna, a nie Egipt lub Babilonia, stała się miejscem narodzin religii świata. Wreszcie dodać potrzeba, że już same listy z Amarna obalają najzupełniej dawniejszą teoryę sceptyków biblijnych, którzy twier-

dzili, że z epoki Mojżesza nie mógł pozostać żaden pomnik piśmienny, ponieważ w owej dobie pisma nie znano. Tymczasem pismo było już szeroko rozpowszechnione, zarówno w Egipcie, jak w Palestynie przed przybyciem do niej Izraelitów.

Wraz ze śmiercią Amenhotepa III rozpoczął się upadek panowania Egipcyan w Syryi i w Palestynie, wskutek najazdu wzmiankowanych wyżej Habirów, oraz *Hittitów*, narodu nie semickiego, który, przeszedłszy góry Taurus, zagarniał jedno po drugiem bogatsze miasta syryjskie. W tomie następnym pomówimy szerzej o tym narodzie zagadkowym jeszcze a ciekawym, który w napisach klinowych nosi miano *Khatti*. Ze wszystkich stron prowincyi szły listy do faraona z błaganiem o posiłki przeciw Hittitom, którzy, posuwając swe zagony coraz dalej, spowodowali wraz z Habirami straszliwy zamęt w Syryi i w Palestynie. Książęta krajowi nie wiedzieli zrazu, co począć: czy zachować wierność Egiptowi, czy się połączyć z najezdnikami. Jeden z nich, *Abd-Aszyrta*, Amoryta, oraz syn jego *Aziru*, którzy już za Amenhotepa III podnosili głowę przeciw Egiptowi, teraz, zapewniając faraona o swej wierności, sprzymierzyli się potajemnie z Hittitami i Habirami, a także z królami Babilonu i Mitanni, żeby owładnąć krajem. Rib Addi, prefekt Gahuli, miasta w Syryi północnej, widząc machinacye Amorytów, wysyłał do faraona gońca za gońcem z listami błagalnemi o ratunek. Oto wyjątki z listów tego urzędnika, wiernego władcom egipskim:

„Abd Aszyrta jest psem, który usiłuje zagarnąć wszystkie miasta króla.... dla króla Mitanni i dla króla *Kaszu* (kaszytów babilońskich)“. „Co to za psy ci synowie Abd-Aszyrty!.. Działając z pragnieniami swego serca, oddają płomieniom miasta królewskie“... „Synowie Abd-Aszyrty są psami króla Kaszytów i króla Mitanni, i zabierają kraj w swe posiadanie“... „W chwili, gdy wstępowałeś na tron domu swych ojców... synowie Abd-Aszyrty zagarniali posiadłości króla. Oni są psami króla Mi-

tanni, króla Kaszytów, króla Hittitów"... „Abd Aszyrta zdobył miasto Szygata dla siebie i rzekł do ludu Ammii: Zabij swego rządcę i stań się jak my, a będziesz miał pokój; inni, działając zgodnie z temi tłumami, s·all się jako Habirowie".

Wskutek bezradności Amenhotepa już przed śmiercią jego cała Syrya była dla Egipcyan stracona. Posiadłości północne zajęli Hittyci, a w południowych, aż po Tyr i Galileę,—Abd Szyrta, tudzież synowie jego założyli królestwo Amoryckie. Habirowie, osiadając we wszystkich częściach kraju, byli sprzymierzeńcami Amorytów, którzy posuwali się coraz bardziej ku południu, i tu ich później spotkali Izraelici. Po śmierci Amenhotepa IV (około r. 1376 przed Chr.) Egipt, szarpany walkami religijnemi, ani mógł myśleć o odzyskaniu Azyi Zachodniej. Syrya wpadła już całkiem w ręce Hittitów, a okolice na wschód Jordanu zagarnęli beduini *aramejscy*. Zlewając się stopniowo z ludnością starszą, oraz przyjmując jej język i obyczaje, powołali do bytu narody: *Moabicki* i *Ammonicki*. Ponieważ stara nazwa tej krainy brzmiała *Lotan* (egipskie *Ruten v. Luten*), narody tu zamieszkałe uchodziły w tradycyach hebrajskich za dzieci Lotana czyli *Lota*. Na zachodzie Jordanu niektóre szczepy Habirów zdołały się już osiedlić; wszelako, gdy fortece Kanaanu były zbyt silne, nie mogli dokonać podboju zupełnego. Czoło Aramejczyków pozostało nadal koczownicze w pustyni syryjskiej i w pustyni południowej Kanaanu. W tej ostatniej krainie szczepy owe nosiły miano zbiorowe *Abraham*, a w związku z mieszkańcawi starszymi tej okolicy, zwanymi *Hagar*, *Keturah* i *Sarah*, dali początek trzem grupom ludów: *Izmail* na wschodzie, *Midyjan* w centrze, oraz *Izaak* na zachodzie. Grupa Izaak została wzmocniona przez nowy napływ aramejski, jak to wnosimy z historyi małżeństwa Izaaka z Rebeką, siostrą Labana, Aramejczyka. Izaak rozpadł się z kolei na dwa *szczepy: Edom* i *Izrael*, z których pierwszy zajął krai-

nę na południu morza Martwego, drugi zaś okolice pomiędzy międzymorzem Suez a południem Kanaanu. Był to kraj Goszen, w którym, podług najstarszego źródła biblijnego, król Egiptu pozwolił mieszkać kilku szczepom izraelskim.

Tymczasem Seti I, syn Ramzesa I, założyciela dynastyi XIX w Egipcie, postanowił wskrzesić w całości monarchię dynastyi XVIII. W Palestynie, jak to widać z napisu Setiego, zamęt, spowodowany najazdami Habirów, Sutów i innych szczepów aramejskich, stawał się z każdym dniem większy. „Podły *Szasu* (Beduin) buntował się, a wodzowie zabijali jeden drugiego". Seti, chcąc wypędzić tych grabieżników, spadł nagle na Palestynę południową, owładnął ich fortecami, część najezdników wymordował, mnóstwo ludzi wziął do niewoli, a resztę wygnał na pustynię. Tym sposobem okupacya kraju aramejska była czasowo usunięta, a rządy egipskie zapanowały nad Palestyną. W napisie Setiego spotykamy poraz pierwszy wyraz *Asaru (Aszer)*, t. j. nazwę kanaańską czy amorycką szczepu, który później był przyjęty do konfederacyi hebrajskiej, jako syn Jakóba z konkubiny Zilpah. Po odzyskaniu Palestyny Seti, złamawszy konfederacyę Amorycką, wytworzoną przez Aziru i jego następców w dolinie Orontu, zdobył Yenoom i Kadesz, podbił okolice Libanu, a nawet odniósł zwycięztwo bezpłodne nad Hittitami, z którymi musiał zawrzeć pokój, gwałcony później walkami ustawicznemi za Ramzesa II. Następcą tego monarchy, najdzielniejszego z faraonów, był Merenptah (1258), za którego, w przekonaniu pewnej liczby historyków, miało nastąpić wyjście Izraela z Egiptu *(Exodus)*.

Teorya ta jest bardzo niepewna, gdyż w Starym Testamencie niema żadnej wzmianki, ażeby faraon Exodu był bezpośrednim następcą faraona ucisku, t. j. niewątpliwie Ramzesa II-go, który zmuszał

żydów do dźwigania ciężarów przy budowie dwu miast Pithom i Ramzes. Podług obliczeń, dokonanych zgodnie z tradycyami biblijnemi, przybliżona data Exodu sięgałaby r. 1200. Że zaś dr Mahler ustalił świeżo, na podstawach astronomicznych, datę śmierci Ramzesa II-go na r. 1281 przed Chr., zaś Meremptah umarł w r. 1288, a zatem Exodus miałoby miejsce dopiero po śmierci obu tych królów. Niektórzy historycy podawali w wątpliwość pobyt Izraela w Egipcie z tej przyczyny, ponieważ o tak ważnym fakcie, jak wyjście całego ludu z granic państwa, pomniki egipskie musiałyby dać sprawozdanie, a tymczasem niema w nich o Exodzie najmniejszej wzmianki. Jest to, podług Sayce'a, argument bardzo słaby. W oczach Egipcyan współczesnych Izraelici stanowili tylko drobną cząstkę całości, zwanej *Saszu*, t. j. beduinów łupieżców, którzy osiedlali się często na pastwiskach we wschodniej Delcie. Liczba Izraelitów była stosunkowo nieznaczna, a stanowisko społeczne obskurne. Niewątpliwie Egipcyanie ówcześni tak samo nimi pogardzali, jak dziś pogardzają beduinami. Żyli oni na pograniczu Egiptu i Palestyny zupełnie odosobnieni od krajowców, gdyż Egipcyanie, uważając ludy pasterskie za nieczyste, nie mogli z nimi razem przebywać. A właśnie podług źródeł jehowistycznych „Pięcioksięgu" Jakób i synowie jego weszli do Egiptu, jako pasterze owiec, t. j. nomadzi drugiego stopnia, którym faraon wskazał siedliska w kraju Gossen po za linią forteczną kraju.

Jedyny napis egipski ze wzmianką o Izraelu odkrył Petrie w roku 1896 w Tebach. Koniec jego brzmi tak:

„Żaden z narodów obcych nie podniósł głowy. *Tekhonu* (Libijczycy) zniszczeni; *Khati* (Hittyci) spokojni; *Pa-Kanana* (Kanaan) jest jeńcem wszelkiego złego (?); *Aszkelon* w niewoli; *Gezer* wzięty; *Yenoam* unicestwiony; *Izrael* zniszczony, ich zbiory już nie istnieją; *Kharu* (Palestyna

południowa) stała się podobna wdowom egipskim. Wszyscy rozbójnicy zostali podbici przez króla Meremptah, który, podobien słońcu, co dnia daje życie."

Ten Izrael, o którym napis wspomina, zaliczany „do narodów cudzoziemskich", był prawdopodobnie, podług Patona, cząstką szczepu, która nie przeszła do Egiptu i siedziała nie w Kanaanie, lecz w okolicy pomiędzy Egiptem a Kanaanem, gdzie, podług Starego Testamentu, mieszkali przodkowie Izraela.

W dokumencie z r. 8-go Merempthy spotykamy wzmiankę o pozwoleniu, które było dane niejakim Edomitom do przejścia granicy (papyrus Anastasi): „Pozwoliliśmy beduinom Adumy *(Edom)* przejść fortecę króla Merempthy w Thuku *(Sukkoth* biblijne) aż do stawów Pithomu, króla Merenpthy, który jest w Thuku, żeby otrzymali pokarm dla siebie i dla bydła na polach Faraona, który jest słońcem rozkosznem każdego kraju". Ciekawy ten ustęp nietylko pokazuje drogę, którą pewne szczepy izraelskie szły do Egiptu, lecz i wyjaśnia, że Edom stał na tym samym stopniu cywilizacyi, co i Izrael współczesny. Oba te ludy były koczownicze i gotowe do szukania wszędzie pastwisk odpowiedniejszych. W takich to osadnikach widzimy cząstkę owego „tłumu mieszanego," który, zgodnie z tradycyami hebrajskiemi, towarzyszył Izraelitom podczas Exodu. Po śmierci Merempthy nastąpił w Egipcie okres anarchii, na który też przypada prawdopodobnie wyjście Izraelitów z tego kraju.

V.

Pierwotna religia Hebrajczyków.—Posłannictwo Mojżesza.—Synai.—Exodus.—Yahve.

Że Hebrajczycy przed Mojżeszem nie byli wyznawcami monoteizmu, świadczy między innemi długo-

trwałe, już po reformie Mojżesza, przywiązanie wielkiej masy ludu, a nawet i wielu królów do praktyk bałwochwalczo-politeistycznych, które uważać trzeba za pozostałość pierwotnej religii Izraela. Jak wszystkie ludy pierwotne, Izraelici przejść także musieli przez różne fazy naturalizmu, animizmu, fetyszyzmu i wielobóstwa, które to formy kultu ludowego spotykamy i dziś jeszcze pośród narodów napoły dzikich.

Hebrajczycy, razem ze wszystkimi Semitami w starożytności, czcili kamienie święte, które stanowiły rodzaj ołtarzów, będących siedliskiem bóstwa. Cześć dla drzew świętych, a nadewszystko zawsze zielonych, które także uchodziły za siedlisko bogów, była bardzo pośród Semitów rozpowszechniona, a ślady jej przetrwały nawet aż do dzisiaj. Nie mniej czcili Hebrajczycy źródła święte, w których również miały przebywać duchy boskie, co tłómaczyć można charakterem krajów południowych, dręczonych suszą. Wreszcie szczególną czcią otaczali Hebrajczycy przeróżne miejsca wyniosłe *(bamoth)*, a cześć ta była oparta na przeświadczeniu, że bóstwa upodobały sobie pobyt na wyżynach. Kult przodków, który spotykamy u wszystkich ludów pierwotnych, starych i nowożytnych, był także rozpowszechniony w Izraelu, tak, że wywoływanie zmarłych praktykowało się tu bardzo długo, jak to widzimy jeszcze za Saula, a żałoba pierwotna wymagała od mężczyzn golenia głowy i brody, oraz nakłuwań ciała. Z tym kultem w związku była konieczność posiadania syna, jak u Chińczyków, i, co zatem idzie, obowiązkowość małżeństwa. Z tej też racyi żona bezpłodna sama dostarczała mężowi konkubiny, a wdowa zmarłego bez syna musiała powtórnie wyjść zamąż za krewnego nieboszczyka, żeby obdarzyć go synem.

Że Hebrajczykom nie zbywało i na bałwankach, świadczą późniejsze nawet ich dzieje. Do najstarszych należał *Terafim*, która to nazwa, użyta w licz-

bie mnogiej, zdaje się wskazywać na wielość bóstw w ten sposób uzmysłowionych. Terafim były to bałwanki domowe, przenośne, przedstawiające prawdopodobnie przodków umarłych, a czczonych jak bóstwa. Kult ten nadawał się bardzo do życia koczowniczego starożytnych pasterzów hebrajskich i licował ze zwyczajem odwiecznym ogniskowania w rodzinie kultu religijnego.

Przechodząc do praktyk religijnych, zaznaczyć musimy, że Hebrajczycy starożytni nie mieli ani świątyń, ani kapłanów, jak wogóle inni nomadowie. Mieszkając pod namiotami, oddawali tylko cześć źródłom, kamieniom, drzewom i innym przedmiotom natury, a także cieniom swych przodków i bałwankom przenośnym. W takich warunkach o kapłaństwie w ścisłem znaczeniu mowy być nawet nie mogło, lecz tylko sami ojcowie rodzin spełniali funkcye kapłańskie. Dopiero po ustaleniu się w Kanaanie Izraelici zaczęli wznosić sanktuarya, powierzane opiece kapłanów i wróżbitów. Pośród ceremonij religijnych miejsce naczelne zajmowała ofiara, będąca aktem łączności wiernych z sobą i z Bóstwem, t. j. przeważnie ucztą świętą. Ze względu, że główny dobytek Hebrajczyków pierwotnych stanowiły zwierzęta, ofiary więc pierwotne były krwawe, nawet i ludzkie, składano bowiem na ofiarę bogom nietylko pierwsze zwierzęta, ale i synów pierworodnych. Do innych ofiar należało namaszczanie oliwą kamieni świętych lub rozlewanie wody przed bóstwem. Obrzezanie, praktykowane u wielu narodów starych, zwłaszcza semickich, a także u nowożytnych szczepów afrykańskich na poły dzikich, przyjęli Hebrajczycy prawdopodobnie od Egipcyan, choć nie brak uczonych, którzy dowodzą, jak Piepenbring, że barbarzyński ten zwyczaj sięga u Hebrajczyków aż do granic wieku kamiennego. Cel tej barbaryi, stosowanej pierwotnie do mężczyzn wchodzących w związki małżeńskie, a przeniesiony później na wszystkie dzieci, tak jak chrzest u nas, nie do-

czekał się do chwili dzisiejszej wyjaśnienia ostatecznego. Jedni uczeni tłómaczą go względami hygienicznemi, inni obrzędowemi, symbolicznemi i t. d. Oczyszczenie religijne i związane z niem zabobony najrozmaitsze, śluby czynione bogom wzamian za dobrodziejstwa upragnione, oraz święta stałe, jak *Sabbat*, nów księżyca, uroczystość wiosenna, uczta paschalna, były niewątpliwie przez Hebrajczyków pierwotnych praktykowane. Stan obyczajów w tej epoce śród Hebrajczyków nie różnił się niczem od moralności innych narodów semickich. Pan domu był władcą życia i śmierci członków swej rodziny; kobieta była zwierzęciem roboczem, a nadewszystko rodzajnem, które się kupowało i które można było odtrącić bardzo łatwo. Kobieta obowiązana była zachować mężowi wierność bezwzględną, mąż zaś mógł nietylko zwiększać do woli liczbę nałożnic domowych, ale i utrzymywać stosunki po za domem, byleby unikał żon cudzych i narzeczonych. Niższość kobiet przejawiała się także i w dziedzinie ceremonij religijnych, których one, jako nieczyste, spełniać nie mogły. Ani żona, ani córka, nie miały prawa oddać czci religijnej mężowi i ojcu zmarłemu i ztąd też wytworzył się wzmiankowany wyżej *lewirat*. Wreszcie u Hebrajczyków starożytnych, jak i u Arabów, odgrywała rolę pierwszorzędną zemsta krwawa, która przy organizacyi cywilnej, bardzo wadliwej, zastępować musiała sąd prawodawczy. Naturalnie, barbarzyński ten zwyczaj, który za zbrodnię morderstwa czynił odpowiedzialną rodzinę całą, stanowił źródło wielkich nadużyć.

Z powyższego widzimy, że religia pierwotna Hebrajczyków była, jak u innych Semitów, religią natury, rodzajem animizmu, zasadzającego się na wierze w duchy boskie, które zamieszkiwały w różnych przedmiotach lub zlewały się z cieniami przodków. Dopiero, gdy wraz z Mojżeszem wystąpił na widownią *Jahve*, z monolatryi jednego szczepu powstała mono-

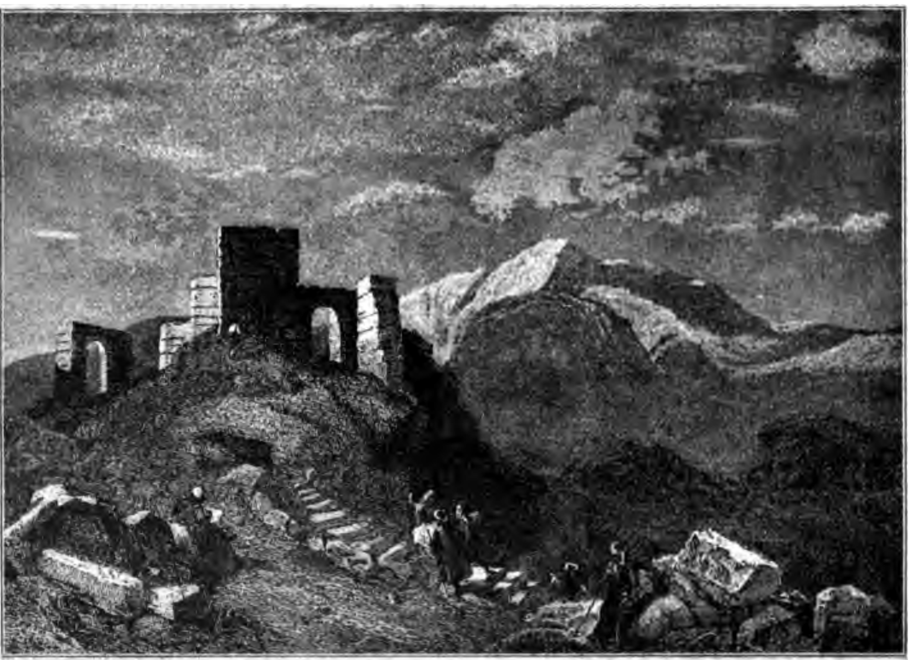
latrya narodu, ale nie przez rozszérzenie się owego szczepu, gdyż podług słusznej uwagi Smenda, taką drogą naród nie powstaje, lecz przez zjednoczenie szczepów oddzielnych, bądź pokrewnych bądź obcych, z których każdy posiada swych własnych bogów. Wspólna niedola lub też wspólne sprawy i czyny prowadzą szczepy do związku, który przy trwałej wspólności interesów wytwarza ze szczepów zjednoczonych naród. Jakoż i Izrael powstał ze szczepów pochodzenia rozmaitego, a podział synów Jakóba na dwie gałęzie, pochodzące od Lei i Racheli, wskazuje, że już przed zdobyciem Kanaanu Izrael składał się z dwu żywiołów głównych, do których przybyły także i inne, t. j. synowie służebnic. Izrael był też spokrewniony nietylko z ludami Mezopotanii, lecz i z północnoarabskiemi. Powstanie narodu oznacza, że świadomość szczepowa ustępuje wyższemu poczuciu społecznemu, a bogowie szczepowi—Bogu narodowemu. Tak się też stało i z Izraelem, który, powstawszy ze zlania się szczepów odrębnych, uderzył czołem przed Jehową, t. j. przed Bogiem pierwotnie jednego szczepu, bądź to Kenitów, jak chce Stade, bądź też Józefa, jak chce Wellhausen, gdyż kwestya ta nie jest dotychczas ustalona. To przekształcenie się religijne zawdzięcza Izrael Mojżeszowi, który był jedną z najwspanialszych postaci w dziejach ludzkości. Ścisłość tradycyi, która wskazuje na Egipt, jako jego kolebkę, uwewnętrzniła się w imieniu Mojżesza nawskroś egipskiem (*mesu* = dziecko). Hebrajczyk ze szczepu Lewi, urodzony i wykształcony w Egipcie, widząc niedolę swoich współbraci, zawsze wolnych, nieujarzmionych synów pustyni, a dziś niewolników Faraona, Mojżesz wszczepił się duchem w jednę ideę: oswobodzenia swojego ludu. Ucieka tedy w okolicę Synai, żeby tam, po porozumieniu się ze szczepami przebywającemi na pustyni, obmyśleć środki ratunku dla swych współbraci uciemiężonych.

Na krańcu północnym m. Arabskiego, pomiędzy dwiema wydłużonemi jego odnogami, na przestrzeni

płaskiej, dwa razy tak wielkiej, jak cały Kanaan, leży trójkątna pustynia skalista, granicząca ku zachodowi z Deltą egipską, od wschodu zaś z wąską doliną, która łączy wielką zatokę z morzem Słonem. Całość stanowi równinę prawie bezwodną; po bokach jej ciągną się góry, złączone na cyplu południowym z kolosami, których nagie ściany granitowe widnieją zdala ponad pustynią skalistą, „jako pomnik olbrzymi, podług słów Reuss'a—*auf dem Todtenfelde der Weltgeschichte.* Właśnie z tą górą *Synai;* przed której szczytem Izrael korzył się trwożnie, Saga święta kojarzy początek Objawienia.

Synai była od czasów najdawniejszych górą świętą, przybytkiem Boga, do którego oddawna śpieszyły ludy koczownicze; była to wspólna świątynia rozlicznych szczepów semickich. Z łańcucha skał granitowych wystrzelały tu i owdzie szczyty wyniosłe, sięgające 9,000 stóp wysokości, tworząc tu scenę i ognisko dla uraganów, które przerażały synów pustyni potęgą grzmotów i falami błyskawic olśniewających. A podczas ciszy i spokoju skały czerwone, kąpiąc się w blaskach słońca rozżarzonego, lśniły zdaleka morzem promieni, zalewających jedyną roślinność tej pustyni — krzaki cierniowe, które, podług pięknego wyrażenia Biblii, „gorejąc w ogniu, wcale się jednak nie paliły."

W tej to krainie dzikiej, posępnej, ale wspaniałej grozą tajemniczą i przejawami wielkości Boga, panującego nad przyrodą, kształtował się, oczyszczał i potężniał wielki duch Mojżesza, który miał być zbawcą i odrodzicielem swojego ludu. Sanktuaryum na górze Synai, poświęcone Jehowie (*Yahve*), było za czasów Mojżesza w posiadaniu Midyanitów - Kinitów, ludu spokrewnionego z Izraelem. Przyjęty gościnnie przez Jethra, kapłana tego przybytku, i zostawszy wkrótce jego zięciem, Mojżesz, z jednej strony, *wtajemniczył się* bliżej w kult Jehowy, z drugiej zaś *wiedział od Midyanitów*, jako pośredników handlowych



Góra Synai

pomiędzy Egiptem a Syryą i Palestyną, co się działo w tych krajach, zwłaszcza w Kanaanie, które wówczas było w stanie fermentu i chaosu.

Pod wpływem tych wiadomości, i za natchnieniem boskiem, Mojżesz utwierdził się w zamiarze swoim wyprowadzenia Izraelitów z Egiptu, sprzymierzenia ich ze szczepami przebywającemi na pustyni i zdobycia kraju „płynącego mlekiem i miodem”.

Niewątpliwie — pisze znakomity hebraista Dillmann — Mojżesz był już z natury duchem potężnym, człowiekiem wyższych przymiotów obyczajowo - religijnych, duchową postacią bohaterską wpośród swojego otoczenia. Uzbrojony we wszystkie środki pomocnicze ówczesnej wiedzy światowej, przejęty wstrętem do ustroju religijno - państwowego Egipcyan, a rozmiłowany w wierze i w życiu pasterskiem lepszej części swojego ludu, wrzący patryotyzmem, spotęgowanym obrazami ucisku w ziemi egipskiej, Mojżesz posiadał wszystkie warunki na przewodnika swojego ludu. Ale—dodaje Dillmann, a wtoruje mu w tym względzie i historyk Kittel — wszystkie te naturalne, tudzież zdobyte zdolności, przymioty i dążenia Mojżesza nie wystarczają do zrozumienia jego dzieła. Tylko objawienie i współdziałanie boskie mogło w nim rozbudzić tę odwagę, tę pewność i tężyznę duchową, to jasne wniknięcie w istotę i wolę Boga, które w tym mężu podziwiamy. W jaki sposób i jaką drogą wyprowadził Mojżesz z Egiptu swych braci, znamy wszyscy z Pisma Świętego; tu tylko dodać potrzeba, że kwestya ta była przedmiotem badań wszechstronnych wielu uczonych europejskich i że między innymi egiptolog H. Brugsch-Bey poświęcił jej rozprawę wyczerpującą (*L'exode et les monuments egyptienes*), stwierdzając, na podstawie dokumentów egipskich, ścisłość i wiarogodność podań biblijnych.

Ponieważ w owej epoce, jak wiemy, faraonowie byli panami bezspornymi zarówno Palestyny południowej, jak i wybrzeży morskich, a sąsiednie państwo

hittyjskie musiałoby, zgodnie ze zobowiązaniem swojem względem Egiptu, wydać faraonowi zbiegów i najeźdzców, przeto Mojżesz, po wyprowadzeniu Izraela z Egiptu przybył z ludem swoim do Synai, gdzie też i stworzył dzieło swe główne: reorganizacyę ludu religijną. Jest to—pisze Cornil—jedna z najcudowniejszych chwil w dziejach ludzkości, ona bowiem wydała religię ducha. Pośród grzmotów, wstrząsających olbrzymiemi gór kolosami, zstąpił na ziemię sam Bóg Objawienia, ażeby światu zapalić zorzę, która z czasem przyświecać miała całej ludzkości. Tu Mojżesz potęgą tchnienia Boskiego zdołał zespolić w organizm dość jednolity szczepy rozstrzelone i wrogie, na podstawie wspólnej religii, zogniskowanej w kulcie *Jehowy*, o którym za chwilę obszerniej mówić będziemy. Ale Synai była tylko stacyą, nie zaś celem wyprawy Mojżesza, który też poprowadził lud swój do Kadesz Barnea (prawdopodobnie dzisiejsze *Ain Kudes)*, t. j. do oazy, leżącej na południe od Kanaanu. Miejsce to, wystarczające dla pasterzów, leżało po za sferą oręża egipskiego i tu właśnie zatrzymał się Mojżesz przez czas dłuższy, ażeby szczepy barbarzyńskie zespolić silniej w duchu nowej religii i przygotować odpowiednio do zdobycia „ziemi obiecanej."

Zanim przedstawimy dalsze koleje wyprawy wojennej Hebrajczyków, musimy przedewszystkiem poznać się bliżej z ich Bogiem-Wodzem, z Jehową.

Rodowód wyrazu *Jahve*, przekręconego cudacznie na „Jehowę", wymyka się dotychczas z pod wszelkich rozbiorów językoznawczych i starożytniczych. Znaczenie i pochodzenie wyrazu *Jahve* — pisze Sayce — jest ciemne, pomimo, iż wiemy teraz, że forma pełna *Yahveh* lub raczej *Yahavah*, oraz forma krótsza *Yeho*, *Yo* lub *Yahu* istniały obok siebie od czasów dawnych i znajdują swój wyraz w tekstach klinowych. Jedna z tabliczek, znajdująca się teraz w Muzeum Brytyjskiem, podając listę różnych równoważników wyrazu *ilu*=„*bóg*", *wyszczególnia* także i Yahu ze znacze-

niem tego wyrazu: „ja sam." Śród szczepów staro-kanaańskich—pisze słynny asyryolog Delitsch—które około r. 2500 przed Chr. osiadły w Babilonii i do których należał sam Hammurabi, były już tak piękne imiona, jak: „Bóg dał", „Bóg ze mną", „Z pomocą Boga mojego" i t. d. Nie dość na tem—pisze dalej ten uczony.—Dzięki uprzejmości dyrektora Muzeum Brytyjskiego, jestem w stanie przedstawić 3 małe tabliczki gliniane (podajemy niżej ich podobiznę), nadzwyczaj cenne, gdyż opatrzone datą ścisłą, która wskazuje, że jedna z nich pochodzi z czasów *Sin-mubalita,* dwie zaś od jego syna Hammurabiego, a wszystkie zawierają wyraz „Jahve" w znaczeniu „Boga."



Trzy tabliczki babilońskie z Imieniem „Jahve."

Oto podobizna tych wierszów arcyciekawych:

la- ah- ve- ilu

la- hu- um- ilu

Delitsch tłómaczy wyraz „Jahve" przez: „ten, *który jest", „ten,* który istnieje", co także twierdził

i Hitzig, równoważąc ten wyraz z zendzkim *astrat*= „bytujący." Wyjaśnienie to zgadzałoby się z księgą „Exodus", która wywodzi imię „Jahve" od hebrajskiego *haiah* = być, zkąd zwykły przekład wyrazu *Jahve* przez „wiekuisty." Nie brak też i innych pomysłów rodowodowych. Wyraz „Yahveh" — pisze Duff, prof. Uniw. w Bradford — pochodzi od pierwiastka *hawah*, a rodowód ten jest pewny, pomimo, że ma wielu upartych przeciwników. Że zaś *hawah* znaczy „padać" — dodaje ten uczony — to także pewne, wskutek czego imię Bóstwa było naturalnie wyjaśnione w czasach proroków: „ten, który powoduje spadanie deszczu, utrzymując życie wszechrzeczy." Podług Duffa tedy i kilku innych uczonych „Yahveh" znaczy „sprawca padania." Piepenbring, zniechęcony do wywodów filologicznych, czyni poszukiwania na innej drodze, utrzymując, że zgodnie z licznemi tekstami, Jahve był pierwotnie bogiem piorunów i błyskawic, który się objawiał przez chmury czarne i ogień pożerający przy strasznym grzmocie uraganów. Wiadomo, że Jahve ukazał się Mojżeszowi pośród płomieni i w krzaku gorejącym, a towarzysząc Izraelowi na pustyni, przejawiał obecność swoją we dnie jako obłok, a nocą jako kolumna ognista. Po ogłoszeniu zaś prawa Jahve uzewnętrznił obecność swoją na Synai przez grzmoty, błyskawice i dym gęsty; cała góra, stawszy się piecem rozpalonym, drżała w posadach, a lud, u stóp jej zgromadzony, przejęty był trwogą śmiertelną. Ponieważ wyraz *Israel* oznacza „Walkę"—dodaje Piepenbring—można wnioskować, że w czasach bardzo odległych, gdy nazwa „Izrael" ukształtowała się śród Hebrajczyków, poczytywali oni swe Bóstwo za potęgę nawskroś wojenną. Z bardzo licznych tekstów, a nadewszystko z imienia *Jahve Tsabaoth*, t. j. „Jahve Zastępów", która to nazwa bardzo wcześnie i bardzo długo służyła do określenia Boga Izraela, okazuje się, że był on od czasów najdawniejszych *uważany za* wodza ludu izraelskiego, który go

prowadził do zwycięztwa. Że arka — mówi dalej ten uczony—była wyobrażeniem Jehowy, jako Boga wojny, świadczą słowa Mojżesza, zwracane do niej w chwili pochodu: „Podnieś się, Jahve, i niech będą rozproszeni wrogowie twoi." Tęż samą rolę odgrywał *Maleach*, t. j. „Anioł Jehowy", zastępujący podczas walk kanaańskich Boga samego, który pozostał na Synai. Jako Bóg narodowy Izraela — pisze Smend— Jahve był głową niewidzialną narodu, od której oczekiwał on rządów takich samych, jak od zwierzchnika ludzkiego. On mu dawał wodzów podczas wojny, sprawiając, że lud szedł za nimi dobrowolnie. W sile ramienia swojego czuł Izrael potęgę Jehowy; sprawy Izraela były sprawami Jehowy, więcej nawet Jehowy, niż Izraela; wojny Izraela były wojnami Jehowy, a wrogowie pierwszego byli wrogami ostatniego. Nietylko Jahve pomagał Izraelowi, lecz i naodwrót Izrael pomagał Jehowie. I z powyższych przeto wywodów, opartych ściśle na tekstach biblijnych, wypływa, że Jahve był nadewszystko bogiem wojny, a następnie dopiero, przez analogię z władcami ludzkimi, stał się również i najwyższym sędzią Izraela, rozstrzygającym w wypadkach trudnych spory domowe; kto bowiem prowadzi naród do walki, ten w czasach pokoju jest jego sędzią. Do poznania woli Jehowy służyły *urim* (=wyjaśnienie) i *thumim* (=prawość odpowiedzi boskiej), t. j. wyrocznia, która przy pomocy losów wyjawiała Izraelowi sąd Jehowy. W tym samym celu używano także i *efod'u*, który to wyraz, oznaczający zwykle odzież kapłańską, przedstawiał wizerunek Jehowy, czczony przez Izraela symbolicznie, a używany również do wróżby z pomocą losów.

Izraelici pierwotni nie umieli jeszcze wznieść się do wyżyn duchowości Boga doskonałej, lecz przedstawiali go sobie na podobieństwo człowieka. Wiemy z opowiadań biblijnych, że Bóg odwiedza Abrahama z dwoma towarzyszami, przyjmuje gościnność, którą mu patryarcha ofiarował, rozmawia i z nim

i z Sarą. Po upadku pierwszej pary ludzkiej zjawia się w raju, wzywa Adama i Ewę, zwiastuje im kary i t. d. Bóg sam zamyka arkę Noego, odczuwa zapach przyjemny całopalenia i t. p. Ten antropomorfizm będzie później wzmagał się jeszcze, tak, że w proroctwach i psalmach Bóg woła, śmieje się, zasypia i t. p. Wyrażenia tego rodzaju nie były formą retoryczną, lecz odpowiadały w zupełności pojęciom niedoskonałym o Bóstwie, jak to widać z innych szczegółów. Gdy „synowie Adamowi" budują wieżę Babel, Jehowa rzecze: „Pójdźcie, zstąpmy, a pomieszajmy tam język ich." Wobec zepsucia mieszkańców Sodomy i Gomory Jehowa mówi: „Zstąpię i zobaczę, czy rzeczywiście tak działali..." Idąc dalej w tym kierunku, Izraelici przypisywali Jehowie nawet uczucia niedoskonałe duszy ludzkiej, jak zazdrość, podejrzliwość, żal, gniew, zemstę i t. p. Wyobrażając sobie Jehowę na podobieństwo człowieka, chętnie go także uzmysławiali w terafim, w efodzie, w arce przymierza, w wężu spiżowym, w cielcach i t. p.

Ale czy ten Bóg Izraelitów pierwotnych, ów „Wszechpotężny" *(El Szaddai)* Abrama i Jahwe Mojżesza był Bogiem jedynym? Nie! Z monolatryi wytworzył się u Hebrajczyków dopiero później monoteizm czysty, gdyż w narodzie, który jeszcze nie miał wyobrażenia o idei wszechświata, nie mogło istnieć pojęcie Boga Jedynego, który nie dopuszcza możności istnienia innych bogów. To piętno politeistyczne przejawia między innemi liczba mnoga wyrazów *Elohim* i *Adonai* oznaczających „Boga." Jehowa był jedynym Bogiem Izraela, ale nie jedynym Bogiem wszechświata, w którym panowali także inni bogowie, bardzo wyraźnie przez Hebrajczyków uznawani. Z czasem, jak zobaczymy, pojęcie to będzie się stopniowo przekształcało w kierunku jedynobóstwa najczystszego.

Rdzeniem Jahwizmu jest idea przymierza, zawartego pomiędzy Jehową a Izraelem przy pośrednic-

twie Mojżesza, który był twórcą pierwszej teokracyi izraelskiej. Ze strony Jehowy przymierze z Izraelem było łaską czysto dobrowolną, aktem swobodnym, spontaneicznym, który zapoczątkował Jehowa, nie Izrael. Stosunki pomiędzy Jehową a Izraelem, ustalone przez ich przymierze, wyrażają się rozmaicie. Przedewszystkiem naród staje się ludem Jehowy, jego własnością, dziedzictwem, nad którem chce on panować jako władca i król, zabraniając nawet ludowi swemu sprzymierzać się z narodami cudzoziemskiemi. Następnie przymierze to było uważane jako stosunek ojca do dzieci, oraz jako związek małżeński, w którym Jehowa był małżonkiem, a Izrael jego małżonką, niestety, często niewierną, tonącą w cudzołóztwie i prostytucyi, pod którą liczne teksty biblijne rozumieją czczenie bogów obcych i bałwochwalstwo. Wreszcie Izraelita nazywał siebie indywidualnie lub też zbiorowo—sługą Boga, którego Jahve był panem. Z powyższego widzimy, że Jahve miał władzę nad Izraelem jako król, ojciec, małżonek i pan, który przyrzekł ludowi swemu miłość i wierność; Izrael zaś, jako naród, będąc synem, małżonką i sługą Jehowy, obowiązany był zachować dla niego posłuszeństwo korne i uległe, wdzięczność, miłość i wierność. To przymierze pomiędzy Jehową a Izraelem, z przywiązanemi do niego obowiązkami wzajemnemi, stanowi podstawę moralną jahwizmu i jego wyższość nad wszystkiemi innemi religiami starożytnemi. Związek ten, mimo wyłączności swojej, wielce podatny do rozwoju nadzwyczajnego, mógł się przekształcić z czasem w nowe przymierze, oparte na Ewangelii. Jahwizm posiadał aż do niewoli babilońskiej charakter wielce zbiorowy. Wierni, będąc społecznie najzupełniej równi, obowiązani byli przestrzegać solidarności z innymi członkami gminy religijnej, co stanowiło skuteczny bodziec moralny. Wprawdzie moralność, wypływająca z takiej pobożności, miała granice bardzo ciasne, ogarniała bowiem tylko rodzinę, szczep

lub naród własny, bez żadnych zobowiązań względem innych ludzi, stojących poza tem kołem wyłączności, co zresztą było zgodne z duchem epoki, wszelako z drugiej strony, jednocząc się często z patryotyzmem, pobudzała do czynów bohaterskich. Wprawdzie szczytny *Dekalog* Mojżesza rozróżnia obowiązki względem Boga, rodziców i bliźnich, ale pod tą ostatnią kategoryą nietylko Izraelici owej epoki, lecz i późniejsi rozumieli jedynie współbraci swoich, t. j. wyznawców Jehowy. Formy kultu Mojżesza były proste, zastosowane do potrzeb ludu koczowniczego. Ofiary, do których żadne inne bóstwo, prócz Jehowy, nie miało prawa, składano dawnym obyczajem pasterskim, ze zwierząt pierworodnych, które były spożywane na uczcie wspólnej, podczas uroczystości zwanej *Passah*. W radzie istniała wspólność kultu, utrzymywanego przez głowę rodu, a za całą świątynię służyła arka z kamieniem świętym, przechowywana w tabernakulum. Religia prawodawstwa Mojżeszowego — pisze Keil — nie miała służyć celom państwowo-policyjnym, lecz być na zawsze przedmiotem głównym i osią, około której obraca się życie jednostki i społeczeństwa, tym pulsem życia i ogniskiem, które warunkowało trwały byt państwa i narodu, korzeniem wreszcie, z którego zewnętrzna i wewnętrzna polityka ludu wyrastać miała.

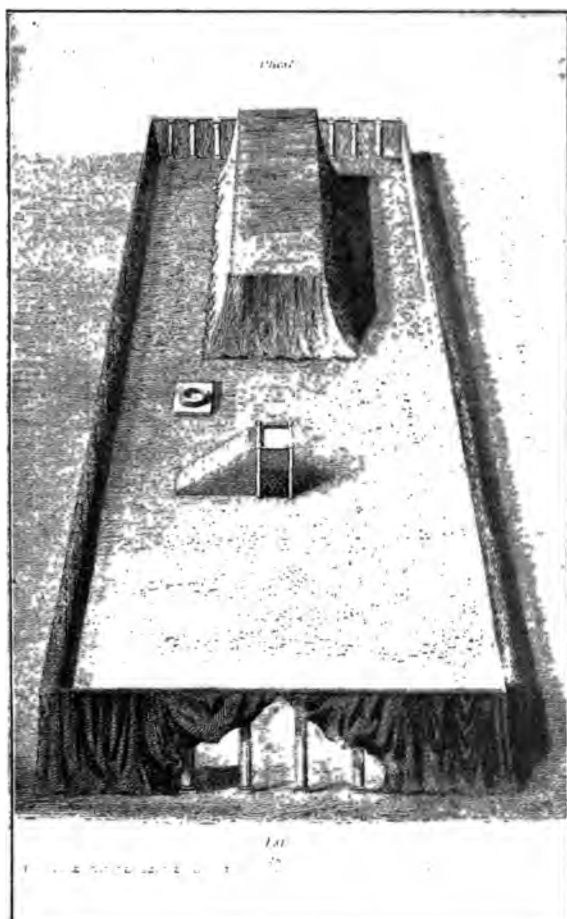
VI.

Podbój Kanaanu. — „Sędziowie." — Ostateczny tryumf Jahwizmu.

Wówczas, gdy Mojżesz przekształcał lud swój na pustyni, w Kanaanie zjednoczyły się pod królami swymi dwa szczepy: *Edom* i *Moab*, a Faraon Ramzes III

(około r. 1204) rozpoczął walkę z Hittitami. Złamawszy ostatecznie ów naród potężny i pobiwszy beduinów Seiru, Ramzes III zakończył temi zwycięztwami długi okres podbojów azyatyckich. Od tej pory faraonowie, coraz słabsi i przymuszani do obrony własnego państwa, nie mogli myśleć o żadnych podbojach zagranicznych. To też, jak przed dwoma wiekami dla Habirów, tak obecnie była otwarta droga dla Izraela i innych ludów do najazdu na Syryę i Palestynę. Jakoż wkrótce po r. 1200 przed Chr. zaszły wielkie zmiany w jeografii politycznej Azyi zachodniej. Amoryci, którzy za dynastyi XIX i XX usadowili się nad Orontem, teraz, pod naciskiem Hittitów, partych przez hordy z Azyi Mniejszej, musieli się posunąć ku południu i zająć siedliska w północnych okolicach górskich Kanaanu, gdzie ich znaleźli Izraelici podczas podboju. Hiwici w Gibeonie, Szechem i okolicach przyległych, a także Jebuzyci w Jerozolimie byli również podług St. T. Amorytami. Na wschodzie Jordanu, wyparłszy Moabitów i Ammonitów, którzy tu siedzieli od czasów najazdu Habirów, Amoryci wytworzyli królestwo Sihon i Og, z których pierwsze rozciągało się od Arnonu do Jabboku, drugie od Jabboku do stóp Hermonu. Jednocześnie z przesunięciem się Amorytów zajęli wybrzeża morskie *Filistini*, którzy, podług papirusu Goleniszewa, z epoki króla kapłana Kirkora (około 1070), rozwinęli za panowania Zakkali w Dor cywilizacyę bujnie kwitnącą, co też tłómaczy przeniesienie przez Greków nazwy tego ludu na kraj cały. Filistyni byli prawdopodobnie pochodzenia aryjskiego, lecz z czasem zsemityzowali się do tego stopnia, że w końcu różnili się tylko pewnemi właściwościami stroju i rządu, oraz nieprzyjęciem obrzezania.

Wkrótce po najściu Filistynów na wybrzeża zachodnie lud, który nazywał sam siebie *Iisrâ'êl*, t. j. *„Wojownik Boga"*, albo *benê Iisrâêl* = „Dzieci Izraela"; *uderzył* od południa na kraje wschodnie Pa-



Tabernaculum.

lestyny. Przeszedłszy spokojnie przez posiadłości Edomitów, Moabitów i Ammonitów, którzy sprzymierzyli się z pokrewnymi sobie najeźdźcami, Izraelici pod Jahza pobili nieprzygotowanego do walki króla Amorytów Sihona, wskutek czego Gilead, w szerszem znaczeniu, razem ze stolicą Hesbonem, t. j. kraj pomiędzy Jarmukiem a m. Martwem, stał się własnością zwycięzców. Stan źródeł naszych — pisze Stade — nie pozwala na żadne wnioski w tej kwestyi, jak długo Izrael poprzestać musiał na ziemiach Palestyny wschodniej, ale zato nie ulega wątpliwości, że zdobycie krain zachodnich nie nastąpiło po jednej wielkiej wyprawie. Pierwszego ataku na Palestynę zachodnią dokonały szczepy Simeon, Levi i Juda, którym udało się zająć okolice Sihoniu, ale na krótko, pierwsze bowiem 2 szczepy wkrótce wyginęły. Ale za niemi szedł Mojżesz wraz z arką świętą, która przy szczepie Józef - Izrael pod wodzą Jozuego przybyła do Kanaanu. Na górze *Nebo*, z której szczytu Mojżesz miał ujrzeć „kraj obiecany", kończy się Saga o tym mężu wielkim, którego grób nieznany. Zdobywcą Palestyny zachodniej był dopiero Jozue, głowa „domu" Józefa, t. j. właściwego Izraela. Odniósłszy zwycięstwo nad Kanaanitami pod Beth Horon, między Gibeonem, a równiną Ajalonu, przeprowadził arkę przez Gilgal i Bethel do Silo, miejsca niedostępnego w górach Efraima, a następnie zebranemu w Sihon ludowi zalecił cześć dla Jehowy i posłuszeństwo jego rozkazom.

Zestawienie materyału, istniejącego w listach z Amarna, z najstarszym dokumentem hebrajskim, t. j. z pieśnią Debory, poucza, że tylko dzięki niesgodzie i rozdwojeniu Kanaanitów udało się Izraelitom zająć niektóre pozycye górskie w Palestynie Zachodniej, skąd czynili dalsze zabory bądź wskutek ustępstw dobrowolnych, bądź też przez wyprawy wojenne. Wynik ostateczny podboju tak się przedstawia, że okolice *górzyste* Palestyny południowej i środkowej, za-



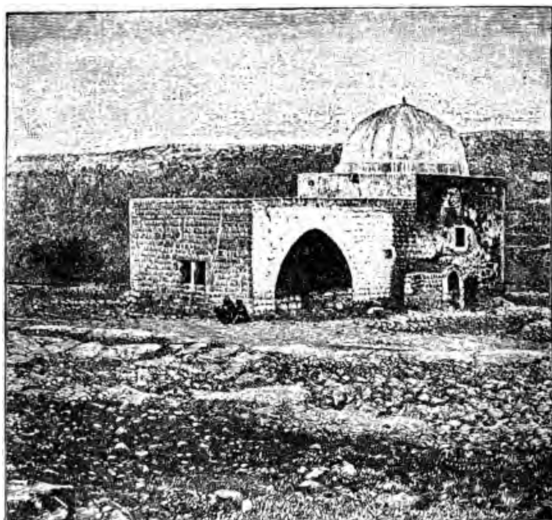
Morze Czerwone w Suezie.

jęte przez szczepy *Juda* i *Efraim*, dostały się Hebrajczykom prawie w całości, gdy okolice północne i części niskie prawie całego kraju zawierały jeszcze sporo żywiołów kanaańskich, które nie mogły być ani zwyciężone ostatecznie, ani wytępione lub wypędzone lecz zostały z czasem dopiero zmuszone do płacenia haraczu. Co się zaś tyczy brzegów m. Śródziemnego, to te prawie całkiem pozostały w rękach Filistynów i Fenicyan. Kiedy nastąpił podbój Palestyny—trudno oznaczyć z całą ścisłością, uczeni różnią się w tym względzie o 100 lat, jedni bowiem, jak Meyer, odnoszą fakt ten do połowy w. XII, inni zaś, jak Dunkieri Pieppenbring, do połowy w. XIII przed Chr.

Szczegółowe dzieje podboju Palestyny ze wszystkiemi tryumfami i klęskami Izraelitów, zacząwszy od wystąpienia Jozuego, aż do Dawida, te dzieje, tak dobrze znane czytelnikom z księgi Starego Testamentu, będącej źródłem jedynem do tej epoki, nie leżą w zakresie naszej książki. Dla nas ważne są tylko rysy ogólne, dotyczące kształtowania się ludu izraelskiego w kierunku narodowo-religijnym. Zresztą ścisły obraz dziejów izraelskich w tej epoce jest niemożliwy. Każdy lud ma u zarania swych dziejów taką dobę istnienia, w której o rozwoju społeczeństwa danego stanowią nie prawa i przepisy państwowe, lecz siła wolna pojedynczych jednostek wybitniejszych, mających przewagę bądź materyalną, bądź moralną. Jest to *wiek bohaterski* ludów, jest to epoka, której historya składa się z ułamkowych opisów życia, przystrojonych w szatę poetycką o barwach bladych, spłowiałych lub też jaskrawych. Otóż z takich dziejów okresu bohaterskiego Izraelitów wyrozumieć możemy to tylko, że duch ludu, zmuszonego do ciągłej walki, rozwijał się w kierunku wojennym bardzo szybko, i że przy braku wszelkiej władzy skoncentrowanej i wszelkich porządków społecznych, każdy tak działał, jak mu doradzało jego przekonanie lub też *poczucie egoistyczne*. Ten zaś, kto był najpochop-

niejszy do czynu, kto się najmniej oglądał za cudzą radą, kto, idąc za popędem własnym, odnosił zwycięztwo przez wolę silną, ten był mężem ludu, ten mógł stanąć na czele zastępów, zelektryzowanych jego odwagą. Przez takiego męża wypływał na wierzch nietylko dom jego własny, lecz i szczep cały, ale tylko w dobie niebezpieczeństw, pośród walki, o trwałości wszakże panowania wybrańca w czasach pokoju mowy być nie mogło. Tracił on władzę, a zadowalał się sławą, która z nim razem nie ginęła. Wszelako kto raz zajaśniał, do tego garnęły się tłumy przy każdej nowej sposobności, czyniąc takiego wybrańca swoim prowodyrem, zwierzchnikiem, „sędzią" (*Szofet*). Jak długo trwał taki stan rzeczy w Izraelu, trudno obliczyć z całą ścisłością, z braku materyałów dostatecznych, zdaje się jednak, że pomiędzy wyprawą Jozuego a pierwszemi początkami trwalszej formy rządu upłynęło co najmniej lat trzysta, a z dokumentów jakie posiadamy, to tylko wywnioskować można, że w epoce „Sędziów" naród izraelski żył w rozszczepieniu bardzo głębokiem. Większą część istniejących opowieści i wspomnień izraelskich z okresu bohaterskiego — stanowią Sagi szczepowe, które przechodziły z pokolenia na pokolenie, a nieliczne tylko opowiadania noszą charakter narodowy, odzwierciedlając działalność zbiorową sił pojedynczych. Niektóre szczepy nie pozostawiły po sobie żadnej Sagi: jak: Simeon, Aszer, Ruben, Gad, inne przekazały nam zaledwie suche nazwiska swych bohaterów, jak: *Thola* i *Elon*. ze szczepów Iissachar i Zebelon. Wszelako Sagi najbarwniejsze opiewają *Baraka*, wodza Izraelitów w walce z Kanaańczykami, i wieszczkę *Deborę*, która była duszą tej walki; *Giedeona*, pogromcę Midyanitów, któremu naród wdzięczny oddał berło królewskie; syna jego *Abimelecha*, mordercę swych braci, który panował przez 3 lata w Sihonie, a zginął z ręki kobiety; *Jefte*, zwycięzcę Ammonitów, który dopełniając ślubu, oddał Bogu na ofiarę córkę własną; Samsona, bohatera

walk z Filistynami; *Danitów*, którzy w poszukiwaniu nowej siedziby wyrznęli ludność spokojną i zabrali srebrny wizerunek Boga wraz z Lewitą, *Benjaminitów*, który pogwałciwszy prawa gościnności, wyginęli i t. d. Wszystkie te Sagi bohaterskie, powstałe prawdopodobnie z poetycznych opowieści ludowych, pomimo swojej fantastyczności, nieodłącznej od utworów tego rodzaju, mają niewątpliwie rdzeń historyczny i stanowią



Grób Racheli w Betleem.

materyał bardzo cenny, jeśli nie dla dziejów ścisłych, to dla charakterystyki ogólnej stosunków wewnętrznych Kanaanu w owej epoce. Z ksiąg „Jozuego" i „Sędziów" przekonywamy się, że jakkolwiek podbój Kanaanu szedł opornie, tak z przyczyny rozdwojenia Hebrajczyków i braku siły skoncentrowanej, jak i z powodu wyższej kultury krajowców, to jednakże na-

jeźdźcy zdobywali posiadłości coraz szersze i wyrabiali formę ustroju państwowego coraz poprawniejszą, przygotowując grunt odpowiedni dla przyszłego zjednoczenia narodu pod królami, a nadewszystko, że umieli zachować i potęgować odrębne cechy narodowe śród warunków bardzo dla siebie nieprzyjaznych, które ich zmuszały do zlewania się z ludnością krajową o kulturze odmiennej a wyższej.

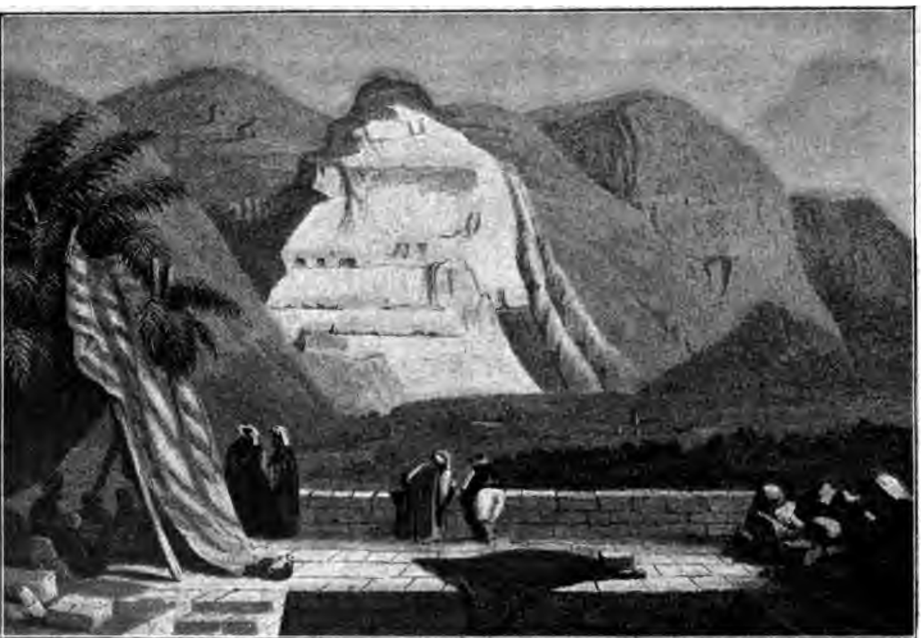
Jakim sposobem — pyta Stade — Izrael, który w dobie historycznej stanowił już pod względem cielesnym produkt przetopienia się przybyłych z pustyni czcicielów Jehowy z pierwotnymi mieszkańcami Palestyny, jakim sposobem ten Izrael, będąc w kraju mniejszością i to ciemną, zdołał wycisnąć na większości, już wówczas wysoko kulturalnej, piętno własnych cech narodowych, jakim sposobem, wskutek wtargnięcia Izraelitów do Kanaanu, wytworzył się w końcu naród niekanaański, lecz izraelski?... A skoro narodowość izraelska była po wsze czasy związana z Jehową, to jakim sposobem kult ten zdołał zapanować nad wierzeniami miejscowymi, którym już w owej epoce użyczała swojej potęgi wszechwładna religia babilońska.

W odpowiedzi na to pytanie musimy przedstawić sobie obraz stosunków, śród których Hebrajczycy musieli żyć w Palestynie, przekształcając się z narodu koczowniczego-pasterzów w naród osiadły-rolników. Wkroczywszy do Kanaanu, Izrael przybywał do kraju bogów obcych, przechodząc niejako pod ich władzę. Znalazł on tu pokrewną sobie językiem ludność, która, przybywszy już przed wiekami z pustyni do kraju kulturalnego, nauczyła się rolnictwa i ogrodownictwa, a kult religijny, podobny do hebrajskiego przed Mojżeszem, przekształciła na modłę babilońską. Wprawdzie ta ludność miejscowa stała do pewnego stopnia na stanowisku polidemonizmu, lecz już przechodzić zaczęła w sferę wielobóstwa. Rodzina święciła kult zmarłych, rody i szczepy czciły

swych przodków na ich grobach przy świętych drzewach, kamieniach i źródłach. Każda okolica miała swojego ducha nadludzkiego, swojego pana, t. j. Baala, który przejawiał się Kanaańczykom jako bóg *(El)*. Te bóstwa miejscowe miały już łączność z astralnemi i niebieskiemi; one to były szafarzami płodności roślinnej i zwierzęcej, stróżami ognisk rodzinnych i obyczajów.

Otóż, wszedłszy do takiego kraju, Izraël musiał z konieczności zetknąć się z bogami miejscowemi, choćby przez spożywanie tych pokarmów, które były ich darem; musiał się złączyć z mieszkańcami kraju przy ucztach wspólnych, a łączność taka była braterstwem; musiał żyć z nimi w stosunkach handlowych i małżeńskich, a wreszcie, ucząc się zajęć rolniczych, musiał *eo ipso* przejmować kulty obyczajowe, związane z niemi i oddać się pod opiekę bóstw miejscowych, od których woli i łaski zależała pomyślność gospodarcza. Jehowa z Synai nie miał z temi sprawami żadnej łączności, gdyż, jak widzieliśmy, nie był on Bogiem uniwersalnym, lecz narodowym, a nadewszystko bogiem Walki. Wobec tego Izrael, stykając się często z ludnością krajową, która, jak mówiliśmy, utrzymała w bardzo wielu miejscowościach swą niezależność, musiał nietylko przekształcić swe obyczaje pasterskie na rolnicze, ale w dodatku przejąć od Kanaańczyków związane z rolnictwem uroczystości ofiarne, któremi należało zjednywać sobie bogów miejscowych.

Izraelici, rozszerzając się w ziemi Kanaańskiej, tracili łączność polityczną i religijną, rozstrzeleni na szczepy pojedyncze, z których każdy kroczył drogami własnemi, służąc interesom bardzo różnym. Jedność polityczna i kulturalna, którą już lud posiadał podczas pobytu w Kadesz, była stracona, a pojedyncze części narodu, wskutek związku z mieszkańcami kraju pierwotnymi, kształtowały się w sposób najrozmaitszy. Poczucie łączności szczepów rozstrzelo-



Jerycho.

nych istniało tylko na jednym punkcie: wiary w Jehowę i wyobrazicielkę jego, arkę świętą, co jednak nie przeszkadzało Hebrajczykom odnosić się z wielkim respektem do bóstw miejscowych.

Był to więc rodzaj synkretyzmu religijnego, przeciw któremu wystąpią później prorocy z całą siłą. I niewątpliwie w czasach pokoju byłby się Jahwizm zaprzepaścił w Kanaanie pod przewagą bogów miejscowych, gdyby od czasu do czasu walka o ziemię i niezależność nie skupiała Izraelitów pod skrzydłami Boga praojców śród niebezpieczeństw, które bytowi narodu zagrażały. Hebrajczycy w spokoju i dobrobycie zapominali szybko o „wybawicielu z ziemi egipskiej," garnąc się do niego wówczas dopiero, gdy nad ich głowami piorun zawisnął; świadczą o tem całe ich dzieje aż do upadku, będące stałem przechodzeniem narodu od bałwochwalstwa do Jehowy. Otóż wojny, prowadzone przez Hebrajczyków w Kanaanie, potęgowały zawsze kult Jehowy i szerzyły go nawet śród tych krajowców, którzy się z Izraelem sprzymierzali. Wreszcie do tryumfu Jehowy przyczyniła się także i ta okoliczność, że Hebrajczycy, od chwili wejścia do Kanaanu, czcili swego Boga w tych miejscach, gdzie krajowcy posiadali ołtarze dla swego kultu z odpowiedniemi urządzeniami; uroczystości więc, obchodzone przez krajowców ku czci własnych bogów, kojarzyły się z uroczystościami jahwizmu. Że zaś tryumfy wojenne Jehowy musiały w przekonaniu Kanaańczyków świadczyć o jego wyższości nad innymi bogami, przeto zwolna Jahve stawał się Baalem Kanaanu, t. j. panem, którego obecność w kraju reprezentowała symbolicznie arka przymierza. Ale pod koniec epoki „Sędziów" Jahwe doświadczył najboleśniej wiarołomnych wyznawców swoich, stawiających „Bogu świeczkę i dyabłu ożóg."

Filistyni, naród osiadły w kilku księztewkach, jak: Gaza, Askolan, Ekron i Gath, nawskroś wojowniczy, *zaopatrzony* w hełmy, pancerze, tarcze, ostrogi, mie-

cze i wozy wojenne, wystąpił do walki z Izraelem, którego cały zastęp wojenny składał się z 40,000 mężów lekko uzbrojonych i zdolnych tylko do walki w górach, nie na płaszczyznie. Po pierwszej klęsce Izraelici, t. j. głównie szczepy Efraim i Beniamin, przenieśli arkę świętą z Silo do obozu, w przekonaniu, że Bóg wojny zdruzgocze wrogów. Ale Jahve dał zwycięztwo Filistynom nad Izraelem, który, poniósłszy klęskę zupełną, stracił nawet i arkę świętą. Wprawdzie Filistyni, z powodu wybuchłej w kraju zarazy, przypisywanej Jehowie, zwrócili arkę, ale „żaden szczep, żaden kapłan w Izraelu już się o nią nie troszczył, gdyż stracono do niej zaufanie." Wówczas to, gdy już Hebrajczycy zagrożeni byli zupełnem wyparciem z Kanaanu, ocalił swój naród od zguby—prorok *Samuel*. Mąż ten, zwany w tekstach biblijnych, stosownie do wieku źródeł, wieszczkiem, kapłanem, sędzią i prorokiem, ustępując żądaniu powszechnemu, wskazał narodowi *Saula ben Kis*, męża dzielnego z Gibei (dziś: *tulel el ful)* w Beniaminie, jako na zbawcę, któremu Jahve poruczył walkę z Filistynami. Namaściwszy Saula na księcia ludu, któremu przepowiedział zwycięztwo świetne nad wrogami, Samuel zdołał rozbudzić w upadłych na duchu współziomkach swoich wiarę w Jehowę, a wraz z nią i odwagę bohaterską do walki z wrogami przemożnemi.

VII.

Saul. Dawid. Salomon.

Ani instytucya królestwa, ani zjednoczenie pod jego berłem dwu głównych szczepów Izraela i Judy nie było następstwem naturalnem rozwoju pokojowe-

go; jedno i drugie stało się tylko za sprawą loiki dziejów, która od woli narodu nie zależy. Instytucya królestwa była wręcz przeciwna charakterowi Hebrajczyków, gdyż umiłowawszy nad wszystko wolność, jako cenne dziedzictwo pustyni, mieli oni do jakiejkolwiek zależności wstręt niekłamany. Zresztą i religia Jehowy zdawała się nie licować z królewskością, „jako z owocem najdumniejszym kultury staropogańskiej." To też Samuel w prawdziwej wizyi proroczej przepowiedział swemu narodowi bardzo wymownie, co go czeka pod rządami władców monarchicznych. Skoro jednak wszystkie węzły szczepowe, jak religia, kult, wojsko i porządki prawno pokojowe, nie wystarczały do rozbudzenia natężonej działalności zbiorowej szczepów odosobnionych, królestwo — pisze Guthe—było jedyną formą ustroju państwowego w Kanaanie, która mogła była uczynić zadość różnorodnym potrzebom Izraela jako narodu. Jakoż większość uznała wybór Saula na króla za akt zbawienia, za dobroczynne zrządzenie Boskie. Gdzie się odbyło namaszczenie Saula — nie wiemy, gdyż teksty wskazują aż trzy miejsca: Gilgal, Mispa i Gibea; to tylko pewne, że Saul nie zawiódł oczekiwania, albowiem zwyciężył Ammonitów, pobił Filistynów, a dał też poczuć siłę swego oręża Aramejczykom i Moabitom. Wodzem wojsk Saula był jego krewny, Abner ben Ner. a przywódcą gwardyi przybocznej Dawid z Bethleem, który dzięki talentowi muzycznemu i poetyckiemu, tudzież wogóle zdolnościom niepospolitym, posiadł zaufanie monarchy, przyjaźń syna jego, Jonathana, i rękę córki królewskiej. Wszelako wojenne szczęście Dawida, popularność wielka, jaką zdobył, a może inne przyczyny, dotychczas niewyjaśnione, zmieniły nagle miłość Saula dla Dawida w nienawiść aż tak gwałtowną, że król chciał zabić ulubieńca. Dawid, uniknąwszy ciosu, ucieka z dworu królewskiego, pozostawiając swoją małżonkę, zbiera hufiec *junaków*, a po długich wędrówkach śród gór

i pustyni, ścigany nieustannie przez rozszalałego w gniewie Saula, udaje się w końcu ze swym zastępem wojowników do króla Filistynów, Achisa, który po jakimś czasie oddaje Dawidowi miasto Ziklag w nadziei, że rozżalony wygnaniec będzie stąd czynił wyprawy wojenne przeciw swym ziomkom. Ale gdy Dawid, „prowadząc chytrze grę podwójną," zamiast Judejczyków szarpał Amalekitów i inne szczepy, zagrażające Palestynie południowej, łupy zaś bogate posyłał młodym wodzom judejskim Kanebitom i Jerachmelitom, śród których niedawno przez rok przebywał, zaskarbiając sobie w ten sposób ich życzliwość — król Achis rozpoczął walkę z Saulem, do której, pomimo zgody Dawida, nie dopuścili go książęta filistyńscy, nie dowierzając wygnańcowi. Śród gór Gilboa zaszła walka morderczа, w której wojsko Saula zostało zdziesiątkowane, trzej synowie króla zabici, a on sam raniony. Nie chcąc się dostać „w ręce wrogów nieobrzezanych," Saul przebił pierś swoją mieczem własnym. Wskutek tej klęski, którą Saul przeczuwał, wszystkie zdobycze jego panowania naraz przepadły. Tak skończył pierwszy król izraelski, wyłącznie żołnierz, który, zawdzięczając koronę mieczowi, trzymał stale przy boku swoim kilka tysięcy wojowników, wytwarzając państwo militarne. Po za tem zachowywał dawną prostotę „sędziów:" pałace i zbytki dworskie były mu całkiem nieznane, sam budował ołtarze i składał na nich ofiary, ściśle przestrzegając zwyczajów świętych. Z bardzo niedokładnych podań o Saulu, od którego Jehowa miał się odwrócić, łatwo wywnioskować, że był to monarcha godzien tronu. Od oswobodzenia Jabesu, które przedsięwziął z pobudek czysto patryotycznych, aż do walki nieszczęsnej na wyżynach Gilboi, gdzie poległ mężnie, król ten we wszystkich opowiadaniach historycznych przedstawia się jako bohater rzeczywisty, zawsze gotowy do *nadstawienia* wrogom swej piersi *w obronie własnej ojczyzny*. Silny cień rzuca na

ten obraz Saula wymordowanie kapłanów w Nobie za gościnność daną Dawidowi i należy chyba przypuścić, zgodnie z tradycyą, że tak ten postępek, jak i rozbrat gwałtowny z Dawidem były następstwem choroby umysłowej, melancholii, która owładnęła królem pod koniec życia.

Wypadki powyższe rozgrywały się w środkowych okolicach Kanaanu, t. j. w ojczyźnie szczepów Józefa, teraz zaś występuje na widownię Judea.

Po śmierci Saula, Dawid udał się z zastępem swoim do Hebronu, do spokrewnionych z nim Kalebitów, a następnie wszedł w stosunki z Judejczykami, którzy go na króla namaścili. Zjednoczywszy rozmaite szczepy odosobnione, przez co posiadłości Judy zwiększyły się o $^2/_3$ obszaru, Dawid nazywał siebie królem Judy, ale mieszkał w Hebronie, t. j. w siedzibie Kalebu. Tymczasem Abner obwołał królem izraelskim Isboseth'a (Isbaal), syna Saula, młodzieńca bez żadnych zalet wybitniejszych. Że zaś do korony po Saulu pretendował Dawid, zięć jego, dążący do zjednoczenia Judy z Izraelem, rozpoczęła się walka kilkoletnia, zakończona przez podwójne morderstwo: wodza Abnera, któremu Joab, wódz Dawida, mszcząc się za brata, podstępnie odebrał życie, jakoteż samego Isbosetha, uśmierconego przez dwu zbrodniarzów, liczących na zapłatę Dawida. Król skazał obu nędzników na śmierć haniebną. Tak przedstawiają te wypadki źródła judejskie, gdy inne, pochodzące ze szczepu Beniamin, obciążają sumienie Dawida śmiercią i Abnera i Isbosetha, co jednak większość hebraistów za mniej prawdopodobne poczytuje. Gdy w ten sposób wypadki ukształtowały się pomyślnie na korzyść Dawida i gdy w dodatku dzielny ten monarcha zdobył Jerozolimę Jebuzytów z ich silną fortecą Syjonem, która rozdzielała Judę od Izraela, przedstawiciele szczepów izraelskich powędrowali do Hebronu, żeby namaścić zwycięzcę na króla. To zjednoczenie stało się hasłem do zemsty nad Filistyna-

mi za klęskę Saula. Jakoż Dawid, rozbiwszy zupełnie tych najtwardszych wrogów Izraela, położył nareszcie kres walce, rozpoczętej przed wieki za Mojżesza i zamknął też dzieje kształtowania się narodu izraelskiego. Po złamaniu Filistynów Dawid uzupełnił i wyzyskał dawne zwycięstwa Saula, bijąc Moabitów, Ammonitów, Aramejczyków i Edomitów. Te zwycięztwa, które w ciągu lat niewielu uczyniły naród izraelski najpotężniejszem państewkiem pomiędzy Eufratem a Nilem, zawdzięczał Dawid przeważnie wodzowi głównemu Joabowi, który wierność swoją dla króla posuwał często aż do zbrodni, tudzież dobrej organizacyi wojskowej.

Z dzieł pokojowych Dawida znaczenie najdonioślejsze miało założenie stolicy państwa w Jerozolimie. Jeżeli—pisze Cornill—rozważymy, czem się stała Jerozolima dla narodu izraelskiego, a przez ten naród dla ludzkości, to musimy przyznać, że założęnie „Grodu Dawida" było faktem znaczenia wszechświatowego. W tym grodzie swoim założył Dawid królewskie ognisko religijne, przenosząc do stolicy arkę św., umieszczoną, jak dawniej, pod namiotem i ustanawiając prawidłowe porządki ofiarne. Kapłanami świątyni byii: Abjathar, potomek Elego, sprowadzony z Nobu wraz z Efodem—wyrocznią. Dbając o wymiar sprawiedliwości, Dawid przewodniczył sądowl w sprawach ważniejszych, a do spraw państwa utrzymywał „pisarza", czyli kanclerza i ministrów. Dwór Dawida musiał być rojny z powodu licznych żon, z których 7 znamy z imienia, a stosunki rodzinne destarczyły królowi zgryzot najwięcej. Syn najstarszy Ammon, targnąwszy się na cześć swej siostry przyrodniej, zginął z ręki brata Absalona, ten ostatni padł ofiarą buntu przeciw ojcu, wskutek czego Bathseby, okupiona zbrodnią małżonka, którą Dawid nad wszystkie inne niewiasty szczerze miłował, rządząc 70-cioletnim królem podług swej woli, wymogła na nim od-

danie następstwa synowi swemu, Salomonowi, z krzywdą starszego Adonii. Wyraziwszy tę wolę ostatnią, Dawid wkrótce umarł po 40-letniem panowaniu.

Dawid był sądzony przez potomność najrozmaiciej. Dawniej czczono w nim świętego, największego śpiewaka religijnego w Izraelu, ideał króla według myśli bożej, na modłę Mesyasza. Wszelako później, zwłaszcza w nowszych czasach, liczni historycy usiłowali obedrzeć tego monarchę ze wszystkich zalet, piętnując go za zdradę kraju na rzecz Filistynów, za śmierć Abnera i sromotne morderstwo męża Bathseby, za karygodną słabość względem Joaba i swej małżonki ukochanej, za pobłażliwość bezgraniczną dla dzieci, których rozpusty nie powściągał, a wreszcie za pogwałcenie starszeństwa w dziedzictwie tronu. W tych wszystkich zarzutach jest sporo prawdy, aleź wypadki i ludzi należy oceniać ze stanowiska danej epoki, której pojęcia o moralności nie miały z naszemi nic wspólnego. Pobożność króla była, zgodnie z duchem czasu, nadto zewnętrzna, formalistyczna, żeby mogła wywrzeć wpływ głębszy na jego życie moralne, i wskutek tego całe otoczenie monarchy wcale czystością obyczajów nie jaśniało. Ale wszystkie czyny ujemne Dawida, w porównaniu ze zbrodniami innych monarchów wschodnich owego czasu, które były wogóle chlebem powszednim, niezmiernie bledną. Dawid miał wady swojej epoki, spotęgowane temperamentem ognistym, ambitnym, co też stwierdzają źródła hebrajskie z przedmiotowością nadzwyczajną, lecz posiadał on również cnoty bardzo liczne, zwłaszcza jako król. „Wielkość Izraela—pisze Kittel—i cześć Jehowy były dla Dawida pierwszem przykazaniem; to też ma on zapewnioną po wszystkie czasy wdzięczność Izraela i miłość potomnych, albowiem nawet w słabościach tego króla występowała wielkość jego duszy". „Nie jest zasługą Dawida—pisze Piepenbring, gdyby to nawet było zasługą, zorganizowanie kultu lewityckiego, które mu kronikarz przypisuje, gdyż nie ma o tem



Widok Jerozolimy.

najmniejszej wzmianki w źródłach wiarogodnych; trzeba się również wyrzec opinii tradycyjnej, którą wytworzyli Rabini, że Dawid był autorem połowy psalmów, jakie nas doszły, gdyż nie ma pewności czy choć jedna pieśń tego rodzaju od niego pochodzi. Lecz zato on dał pierwszą pobudkę do scentralizowania kultu przez umieszczenie arki świętej w Jerozolimie i przez tę świetność, jaką otoczył uroczystości religijne, które się odbywały w przybytku stolicy państwa. Przypuszczać można, że Dawid również powziął zamiar zbudowania świątyni w Jerozolimie i na cel ten zachował część łupów bogatych, które zdobył na wrogach". Najentuzyastyczniej ocenia króla Dawida prof. Cornill, wielce gruntowny hebraista i pisarz zalet niepowszednich. „Napróżno błąka się wzrok mój—pisze ten uczony—śród szeregu wszystkich postaci wielkich w dziejach powszechnych, dla takiego w całej pełni *self made man*, jakim był Dawid, nie znajduję żadnego porównania. Dawid sam stworzył Izraela i sam go podniósł do wyżyn. Czem Izrael był za Dawida i przez niego, tem już nigdy ani był później, ani będzie. Wprawdzie — dodaje Cornill—nie zbywa wizerunkowi Dawida na rysach ludzkich w gorszem znaczeniu i rysów tych nie kryją bynajmniej podania israelskie, przez zadziwiającą miłość dla prawdy, ale ów czar, którym zjednywał sobie ten monarcha wszystkich współczesnych bez wyjątku, nie zniknął jeszcze i dla nas po tylu wiekach. Kto tylko bowiem, bez wszelkich uprzedzeń, wniknie głęboko w dzieje Dawida i charakter tego monarchy, pokochać go musi. Nie był on świętym — ciągnie Cornill — ani śpiewakiem psalmów, jak chcą podania późniejsze, ale z postaci tego króla występuje ku nam prawdziwie szlachetny wizerunek ludzki, który, pomimo wszystko, umiał zachować najmilszy, najwonniejszy kwiat swej istoty, zupełną bezpośredniość i naiwność. Żadnej *w nim pozy, nic* teatralnego, co jest zwykle od wiel*kości fałszywej* nieodłączne."

Nierównie trudniej ocenić znaczenie historyczne Salomona (971—931 przed Chr.), gdyż wiadomości o nim są nieliczne i bardzo sprzeczne. Wstąpiwszy na tron w 18-ym r. życia, przedewszystkiem wymordował swych przeciwników, t. j. brata Adonię, kuzyna Joaba i benjaminitę Szymei, zaś kapłana głównego Abiathara skazał na wygnanie, powierzając jego urząd Zadokowi, w którego domu godność ta utrzymała się przez długie wieki. Tymczasem widnokrąg państwowy zachmurzał się. Edomici odzyskali swą niezależność pod Hadadem; Aramejczycy, zdobywszy Damaszek, wytworzyli pod wodzą Rezona królestwo niezależne, wrogie Izraelowi; Moabici podnieśli głowę i trzeba ich było uśmierzać, a wreszcie zjawili się i Egipcyanie, którzy zabrali miasto Gezer na pograniczu Filistyi i Fenicyi. Salomon zażegnał dalsze następstwa tej wojny, przez związek małżeński z córką faraona Pisebha'ennu II, który, jako posag dla córki, oddał królowi miasto zdobyte. Podzieliwszy kraj cały na 12 obwodów, Salomon ustanowił nad każdym z nich urzędnika, który obowiązany był przez jeden miesiąc w roku dostarczać ze swego powiatu ściśle określonych środków dla utrzymania dworu królewskiego. Marząc jedynie o budowlach, mających podnieść blask jego rządów, Salomon, oprócz fortec, jak Geser, Beth Horon, Baalath, a prawdopodobnie również Hazor i Megiddo, wzniósł nową rezydencyę w stolicy, wraz ze świątynią, oraz budynki garnizonowe i śpichrzowe. Nowa rezydencya, budowana przez mistrzów fenickich przez lat 13, była rozszerzeniem ku północy zamku Dawida, który, rozdzielony pierwotnie z Syonem doliną, otrzymał połączenie z nowym pałacem i świątynią za pomocą mostu. Budowa świątyni, o której będziemy jeszcze mówili w swojem miejscu, trwała lat 7, a tak nowe budowle na Syonie, jak i miasto od strony wzgórza południowo-zachodniego, otoczył Salomon murem potężnym. Po ukończeniu świątyni król sprowadził do Jerozolimy przed-

stawicieli wszystkich szczepów i rodów izraelskich, żeby w ich obecności przenieść do nowego przybytku arkę świętą i żeby wraz z poświęceniem nowego przybytku obchodzić uroczyście przez 7 dni święto jesienne. Do wzniesienia tylu budowli olbrzymich trzeba było przedewszystkiem posiadać odpowiednią siłę roboczą. Dla zdobycia jej Salomon pozbawił niezależności podwładne mu rasy obce, które się już stopiły z Izraelem, jak: Amoryci, Hetyci, Terezyci, Hewici i Jebuzyci, wytwarzając w ten sposób 30,000 chłopów pańszczyznianych, z których 10,000 przez miesiąc było zajętych ścinaniem i obrabianiem cedrów i cyprysów na Libanie, dostarczanych następnie urzędnikom Salomona, przez niewolników Hirama, króla fenickiego. Do jakiego stopnia wyczerpał Salomon siły robocze swego kraju, dowodzą szczegóły w „księdze królów", stwierdzające, że król utrzymywał 70,000 ludzi do dźwigania ciężarów i 80,000 kamieniarzów. Że na to wszystko nie mogły wystarczyć dochody z kraju obłożonego podatkami i z handlu wielce rozwiniętego, dowodzi fakt pożyczki olbrzymiej, którą Salomon zaciągnął u Hirama w sumie 120 centnarów złota, co w samej wartości metalu wynosiło mniej więcej 7 milionów rubli, a przy uwzględnieniu ówczesnej siły kupczej złota—około 45 milionów rubli, licząc na monetę dzisiejszą. Że zaś Salomon nie mógł się uiścić z takiego długu, musiał przeto odstąpić Hiramowi cały powiat graniczny razem z 20 miastami. Salomon wykorzenił z Izraelitów resztki charakteru koczowniczego, przekształcając ich w obywatelów państwa. Tradycya widzi w nim nadewszystko sędziego, który brał żywy udział w sprawach publicznych, i rządcę, utrzymującego porządek silny, oraz karność najsroższą. O ile Dawid stworzył naród Izraela, o tyle Salomon wytworzył państwo izraelskie. Król ten, przejęty całkowicie zasadą *l'etat c'est moi*, był monarchą nawskroś despotycznym, którego rządy noszą charakter *ściśle* osobisty, a wszystkie jego działania skie-

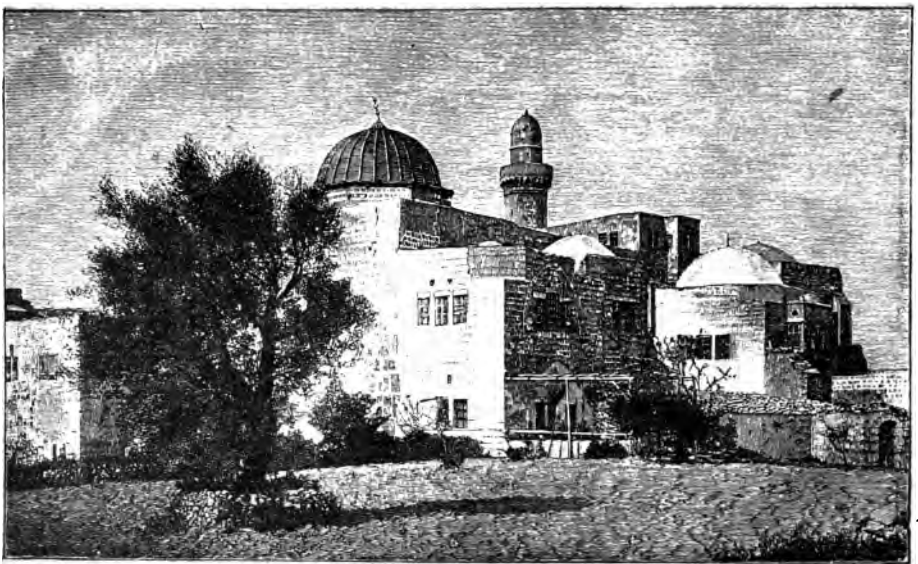
rowane były nie do szczęścia narodu, lecz do wywyższenia samego siebie, do spotęgowania blasku zewnętrznego monarchii. Naśladując w zbytku monarchów wschodnich, otoczył się przepychem niebywałym, zaludnił harem tysiącem niewiast i rzezańców i tonął w przeróżnych rozkoszach życia, próżen miłości dla swych poddanych, których traktował twardo i wyniośle. Będąc z usposobienia kosmopolitą i rozumiejąc ważność postępu, zerwał on z tradycyą rutyniczną swego narodu, z zacofaniem partyi konserwatywnej, gardzącej wszelkim rozwojem sił narodowych i tolerancyą, a idąc za wskazówkami swego umysłu i swojej woli, popierał wytrwale handel i sztukę, wytworzył flotę, zawiązywał stosunki międzynarodowe, bronił się przed partykularyzmem skrajnym swego ludu, sprowadzał do haremu cudzoziemki i tolerował ich kult narodowy, dalekim będąc od sprzeniewierzenia się swemu Jehowie. Salomon posiadał ducha przedsiębierczego, zdolności administracyjne niepospolite, a umysł lotny, inteligentny, otwarty. To też o trafności jego wyroków sądowych i o wiedzy głębokiej szeroko prawią legendy i sagi narodowe, czyniąc tego króla mędrcem nad mędrce i przypisując mu autorstwo trzech tysięcy przypowieści, oraz tysiąca pięciu pieśni lirycznych.

VIII.

Wpływ królestwa na życie wewnętrzne.

Życie Izraelitów starożytnych aż do epoki królestwa było bardzo proste i skromne. Pokarmem głównym był chleb, t. j. placki (*ûggâh*, *kikkar*, *lechem*) okrągłe, płaskie, wyrabiane przeważnie z mąki (*kemach*) pszennej lub też jęczmiennej, a obok chleba spoży-

wano również zboże pieczone. Drugim pokarmem codziennym było mleko krowie, owcze lub kozie, oraz ser (*gebhinâh*) i masło rozpuszczone, które później zastąpiła w Kanaanie oliwa. Za napój, zwłaszcza podczas upałów, służyło mleko rozcieńczone (*châlâbh*) i mleko zsiadłe (*chemâh*). Mięso było zarówno dla bogaczów, jak i biedaków pokarmem tylko świątecznym, spożywanym bądź podczas uroczystości, bądź też, gdy chciano uczcić gościa znakomitego. Rzezanie było jednocześnie ofiarą. Mięsa wielbłądziego i świniny żydzi nie jedli, zwierzynę wogóle bardzo rzadko, gdyż nie byli nigdy myśliwcami, a z drobiu w czasach najdawniejszych tylko gołębie. Przy chlebie spożywano liczne jarzyny i owoce, tak świeże, jak i suszone, w postaci ciasta rodzynkowego (*simmûk*), figowego (*debhêlâh*), daktylowego (*kajis*) lub w formie tabliczek zwartych, czerwono brunatnych (*kamreddin*), które zwijano, jak skórę. Jako przysmak jadano oliwki, czosnek i cebule, nieodłączne przy każdem spożywaniu chleba. Miód pszczół dzikich (*debhasz*), nadzwyczaj aromatyczny w Palestynie, był wogóle bardzo ceniony i uważany za najlepszy pokarm dla dzieci; mieszano go z ciastem i napojami w zastępstwie cukru, a wreszcie wyrabiano miód owocowy. Rybami karmili się pierwotnie tylko mieszkańcy biedniejsi nad jeziorami. Później, zwłaszcza po wygnaniu, pokarm ten odgrywał rolę ważniejszą. Niezbędną przyprawę każdego pokarmu była sól (*melach*), bardzo, jak wiemy, obfita w kraju. Osiadłszy w Kanaanie, Izraelici przyzwyczaili się bardzo szybko do wina (*jajin*, poet: *chemer*), które było jednym z głównych produktów kraju. Wyrabiano też wina: palmowe, daktylowe, korzenne, miodowe i t, p., a także ocet (*chomes*), który rozcieńczony wodą służył za napój orzeźwiający. Woda, bardzo nieobfita w Palestynie, była przedmiotem handlu. Prostocie pokarmu odpowiadał i strój, złożony pierwotnie z grubej koszuli (*kuttoneth*) wełnianej lub lnianej, związanej pasem skórzanym lub płóciennym,



Grób Dawida w Jerozolimie.

Na koszulę taką o rękawach krótkich, a sięgającą do kolan, kładł Izraelita sukno podłużne, lub kwadratowe (*simlah*), którem się drapował, jak togą. Sukno takie było rodzajem płaszcza, który zabezpieczał od deszczu i zimna, a nocą służył za łóżko i kołdrę. Tę samą odzież barwy najrozmaitszej nosiły i kobiety, z tą różnicą, że ich *kuttoneth*, o rękawach dłuższych, sięgała po za kolana. Na głowie nosili Izraelici naprzód chustkę kwadratową (*keffije*), jak beduini, później zaś rodzaj turbanu (*sanif*), a podczas uroczystości weselnych strój z chustek wiązanych (*pêêr*). Za obuwie służyły podeszwy (*na'ai*) skórzane lub drewniane, umocowane rzemieniami, choć były w użyciu i sandały. Do najdawniejszych ozdób mężczyzny należały: laska (*matteh*), nieodłączna od życia pasterskiego, oraz zawieszony na szyi pierścień z pieczęcią (*chotham, tabhaath*), która zastępowała podpis. Niewiasty nosiły przedewszystkiem kolczyki (*nezem, âgil*) w uszach, a także i w nosie, później zaś rozpowszechniły się naszyjniki, bransolety na rękach i nogach, dyademy, amulety, półksiężyce złote i t. d. Czystość ciała była od czasów najdawniejszych związana z kultem; kto chciał przystąpić do bóstwa, musiał się przedewszystkiem umyć, a prócz tego podczas uroczystości Hebrajczycy namaszczali ciało zrazu oliwą (*szemen*), a później i wonnościami. Włosy i broda jaknajdłuższe uchodziły za ozdobę mężczyzny, a niewiasty, zwłaszcza w epoce królów, używały najrozmaitszych środków toaletowych ku podniesieniu swej urody.

Namiot (*ohel, bajith*), będący mieszkaniem ludów koczowniczych, pozostał jeszcze i w Kanaanie przez czas dłuższy siedzibą pewnej części ludu, a urządzeniem jego—słomianki, jama w środku, jako ognisko i lampa olejna (*ner, menorah*). Obok namiotów były lepianki albo szałasy (*sukkoth*), z gałęzi suchych lub gliny. Budowy domów (*lebehnah*) bardzo skromnych, ale z cegieł lub z kamieni, spajanych gliną, nauczyli się Hebrajczycy od Kanaeńczyków. Składały się one

z jednej dużej izby sklepionej, podzielonej na dwie części, z których jedną zajmowali ludzie, drugą bydło; bogatsi tylko mieli podwórka (*alijah*). W podwórzu były cysterny, do których rurami i rynnami sprowadzano każdą kropelkę wody deszczowej. Obmurowane dziedzińce, najczęściej przy jaskiniach i źródłach, dokąd bydło na noc spędzano—a przytem wieża silna, z wielkich kamieni luźnych, na której był szałas dla pasterzów (*migdal*) ku strzeżeniu bydła przed rabusiami—oto pierwsze początki stałego osiedlenia się Izraelitów. Z takich wieży pasterskich powstały z czasem miasta (*ir*, *kirjah*), które były zawsze opasane murem z wieżą strażniczą, czem różniły się od zwykłych wiosek otwartych (*chaser*, *perazoth*, *kopher*).

Pomimo, że zamiana życia pasterskiego na rolnicze musiała wytworzyć z czasem pewne nierówności społeczne, których Izraelici dawniej nie znali; przez czas długi panowała jeszcze przykładna równość i prostota życia, z braku bowiem kasty kapłańskiej i wojennej, obszary zdobyte były równomiernie dzielone pomiędzy mężów uzbrojonych. Wszelako przewagę społeczną aż do czasów Dawida mieli Kanaańczycy — dzięki handlowi, który całkowicie pozostawał w ich rękach. Zaspakajali oni wszelkie potrzeby Izraelitów, przynosząc im do domu różne towary, a zabierając wzamian produkty surowe, gdyż pieniądz wówczas był rzadki. Przemysł krajowy prawie nie istniał; byli tylko kowale i garncarze, a zresztą każdy chłop musiał być sam sobie rzemieślnikiem. Dopiero z czasem, gdy Izraelici wchłaniali w siebie coraz bardziej żywioł miejscowy, rozbudziła się w nich ta zdolność handlowa, którą następnie doprowadzili do potęgi. Wszelako handel musiał pierwotnie utrzymywać się w granicach szczupłych, gdyż Izraelici byli zupełnie odcięci od morza, a drogi karawanowe prowadziły przez miasta Kanaańczyków, z któremi trzeba było prowadzić walkę nieustanną. Dopiero za królestwa, gdy Kannaeńczycy byli z miast wyrugowani,

handel przeszedł w ręce izraelskie. Dzięki płodności kraju, dobrobytowi i pobudkom zewnętrznym do handlu, rozwój gospodarczy Izraelitów potęgował się w sposób nadzwyczajny, przekształcając rdzennie życie narodu. Namioty i lepianki znikły, ustępując miejsca domom z cyprysów i z cedrów; szczyty gór pokryły się miastami warownemi, a obszar pól rolnych zwiększył się znacznie, obejmując i stoki górskie. Królestwo, wywołane koniecznością polityczną, sprowadziło, oprócz zmian innych, nową epokę gospodarczą. Społeczeństwo izraelskie, oparte na bezwzględnej równości jednostek wobec Boga i prawa, na braterstwie szczepów, uległo przewrotowi gruntownemu. Dawniejsza równość znikała; wolę zbiorową zastąpić musiała wola jednego, nakładająca jarzmo posłuszeństwa. Wolni i równi stali się poddanymi jednostki, która miała nad nimi władzę zupełną; że zaś władza ta wyrosła z potrzeb wojennych, królestwo musiało być z natury rzeczy *militarne*. Nie potrzeba dodawać, że następstwem takiego ustroju państwowego były ciężary finansowe, t. j. podatki, przedtem nieznane, na utrzymanie dworu, dostojników i wojska. Ale dla zaspokojenia tych ciężarów przybyły nowe źródła dochodu, królowie bowiem wprowadzili naród izraelski, żyjący dotychczas w odosobnieniu, na szeroki gościniec handlu, zwłaszcza fenicko-egipskiego. Pierwszy bodziec potężny do wytworzenia handlu dał Dawid przez zdobycie Damaszku i ważnych miast handlowych nad morzem Czerwonem, tudzież przez stosunki z królem Fenicyi, Hiramem, największym z kupców ówczesnych, a wreszcie przez założenie stolicy w Jerozolimie, która miała ważność nietylko strategiczną, polityczną i religijną, lecz także i gospodarczo-handlową. Położona w samym środku kraju i w punkcie węzłowym dróg karawanowych, które prowadziły z jednej strony w kierunku najprostszym do Idumei i morza Czerwonego, z drugiej zaś z Egiptu *przez Jordan* do Eufratu, Jerozolima stała się bardzo

ważnym punktem handlowym. Ognisko to rozwinęło się zwłaszcza bardzo potężnie za Salomona, po wybudowaniu świątyni, do której podczas świąt głównych płynęły fale pielgrzymów, a wraz z nimi i kupców. Nie mniejsze znaczenie dla handlu miała Jerozolima, jako metropolia polityczna, w której na dworze królewskim panował przepych i zbytek, a rój urzędników, wojskowych i służby przyczyniał się do bujności życia miejskiego. Wszystko, czego stolica potrzebowała do budowy, t. j. materyału, budowniczych i rzemieślników, dostarczała Fenicya, biorąc wzamian najcenniejsze produkty kraju, a przedewszystkiem zboże, którego wywóz przybierał rozmiary coraz większe, zwłaszcza za rządów Salomona. Król ten, nie będąc z natury wojownikiem i zaborcą, dbał tylko o utrzymanie posiadłości odziedziczonych po ojcu, a natomiast oddał się całą duszą polityce handlowej. Sprowadzając z krajów zagranicznych kruszce szlachetne i przeróżne produkty, wprowadził on system monetarny, gdyż przy handlu spotęgowanym i ciągłych stosunkach z zagranicą obieg prawidłowy złota i srebra był niezbędny, a ustalenie miar i wag nieuniknione.

Pręt hebrajski *kaneh* rozpadał się na 6 łokci (*ammah*), łokieć na 2 piędzie (*zereth*), piędź na 3 dłonie (*tophach*), dłoń na 4 palce (*esba*). Miarą rolną było staje (*semed*), t. j. taka przestrzeń ziemi, jaką para wołów przeorać mogła w jednym dniu. Od Kananeńczyków przejęli Hebrajczycy wagę babilońską, a mianowicie: *Kikar* (talent) dzielił się na 60 *maneh* (mina) i na 3.600 *szekel* (sekel), czyli, że jedna *mina* miała 60 sekelów, a sekel ważył 16,37 gr. Półsekele nosiły nazwę *beka*. Na wagę mierzono również płyny i rzeczy sypkie. Jednostką najwyższą był *Kor* (Chomer), który podług Hertzfelda miał obejmować 259,2 litra. Składał on się z 2 *lethekh*, 10 *epha* (najzwyklejsza miara sypka), z 30-u *sea* (zwykła *miara* dla mąki), z 60 u *hin* (miara zwykła dla płynów), ze 1.. *Omer*, v *Issaron* (miara dla zboża), ze 180 kab i

log. Moneta szła również na wagę, pieniądze bowiem, specyalnie bite, zjawiły się u Hebrajczyków bardzo późno. Pierwotnie były w użyciu krążki i sztabki złote lub srebrne. „Srebro" (*keseph*) było wyrazem używanym powszechnie dla oznaczenia „pieniędzy."

Opiekując się handlem, Salomon pierwszy zaczął brukować drogi królewskie, przyczem w granicach swojego kraju ustanowił na wielkich traktach karawanowych komory celne, z taryfami częstokroć wysokiemi. Król sam brał czynny udział w handlu, którego gałęzie najzyskowniejsze stanowiły poważne źródło dochodu dla korony. Posyłał on swych ludzi do Egiptu z poleceniem wykupywania na jego rachunek koni, bądź do użytku własnego, bądź dla wojska, bądź też na sprzedaż królom zagranicznym. Ten handel końmi egipskiemi i wspaniałemi wozami był monopolem królewskim, obwarowanym umową prawną z Faraonami. W połączeniu z królem Hiramem Salomon wytworzył flotę własną, która co trzy lata wypływała z przystani *Ezjongeber* nad m. Czerwonem do Ofiru, zkąd Salomon otrzymywał złoto, srebro, drzewo sandałowe, kamienie drogie, kość słoniową i inne przedmioty zbytku.

Głównym przedmiotem wywozu było zboże, zwłaszcza pszenica, w którą kraj wielce obfitował, zabierana po większej części przez Fenicyan, utrzymujących zawsze z Hebrajczykami stosunki bardzo przyjazne. Oprócz pszenicy, zabierali oni także oliwę wyborną, wino w gatunkach doskonałych, balsam, owoce i t. p., tak, że Palestyna była śpichlerzem Fenicyi, a przez nią i innych krajów; zwłaszcza też z niezmiernie żyznej Galilei szło zboże do Joppe, gdzie je ładowano na okręty fenickie. Podług historyka Józefa, na rynku w Sydonie sprzedawano zboża izraelskiego za 12.500.000 talarów. Ten wywóz zboża, potęgujący się z roku na rok, musiał oddziaływać na cenę, która też doszła do nieznanej przed tem wysokości, sprowadzając do kraju *obfitość złota* i srebra. Zastąpiło ono dawniejszy han-

del zamienny, a z czasem tak spadło w cenie, że statki ofirskie, przychodzące z kruszcami szlachetnemi, musiały je z powrotem zabierać. Nie licząc dochodu z 12-u namiestnictw i z ceł, Salomon otrzymywał 666 talentów złota, jako haracz od ludów podbitych jeszcze przez Dawida. Przyszło wreszcie do tego — pisze prof. Walter—że zboże, wskutek polityki gospodarczej Salomona, stało się przedmiotem spekulacyi handlowej, ceny gruntu i bydła gwałtownie szły w górę, warunki życia społecznego ulegały zmianie gruntownej, a chłop izraelski, który dotychczas wiódł żywot w sferze stosunków ciasnych, ograniczonych, patryarchalnych, stał się nagle handlarzem zboża, przemyślnym, rachunkowym i chciwym. Dawniejsze węzły rodzinne, gminne i szczepowe rozluźniały się coraz bardziej, a ich miejsce zajęła wspólność interesu. Chłop izraelski, zostawszy kupcem, śpieszył na obczyznę, żeby pośród cudzoziemców stosować praktykę zabronioną we własnym domu t. j. wyzysk i zdzierstwo. Złoto miało tak wielką ponętę, tak się za niem pożądliwie uganiano, że wywóz zboża, bez żadnego względu na potrzeby ludu, wzrastał ciągle, powodując wreszcie śród największego pokoju klęski głodowe, zwłaszcza też w latach suszy lub szarańczy, albowiem zboże zapasowe składane dawniej przezornie w śpichlerzach państwowych, znajdowało się teraz wyłącznie w rękach spekulantów, „wysysających z całą zatwardziałością krew ludu własnego”. Następstwem takiego stanu rzeczy było przechodzenie ziemi najlepszej w ręce bogaczów, gwałtowny wzrost kapitalizmu, oraz idące z nim w parze różniczkowanie się warstw ludności, z których jedna tonęła w zbytkach najprzesadniejszych i w rozpuście, a druga w nędzy. Wiek Salomona był rzeczywiście wiekiem *złotym*; „jedli, pili i byli weseli”, kąpiąc się w złocie, mówi dokument biblijny, ale—dodaje Walter—jednocześnie szruba podatkowa gnębiła naród coraz silniej, król bowiem pomimo dochodów kolosalnych, potrzebując złota

raz więcej, nadał rządom swoim charakter nawskroś fiskalny. Że za przewrotem ekonomicznym i społecznym musiał pójść także przewrót moralny—to jasne. Dawną prostotę życia zastąpiło nadzwyczajne rozluźnienie obyczajów, któremu sam dwór przodował, a kosmopolityzm, nieodłączny od handlu, odbił się przedewszystkiem na religii. Izraelici, otoczeni dokoła ludami tylko pogańskimi, obojętnieli coraz bardziej dla Jehowy, który, jak już widzieliśmy, i jak to jeszcze w dalszym ciągu dziejów zobaczymy, tylko w czasie trwogi wojennej miał w Izraelu czciciela płomienistego. Z religią pogańską obcowali Hebrajczycy nieustannie, już to osiedlając się w krajach ościennych, już też podróżując dla handlu, a wreszcie na własnej ziemi, która się roiła od cudzoziemców. Kupcy pogańscy, przeważnie fenicćy, ajenci handlowi, wekslarze, bankierzy, pożyczający na lichwę, osiedli na stałe w Jerozolimie, tworząc ognisko potężne, korzystające z własnych praw i obyczajów, a posiadające tuż obok świątyni narodowej, pogańskie przybytki religijne. Wskutek tego pierwiastki obce wciskały się nie tylko do obyczajów, ale i do izraelskich pojęć religijnych, wytwarzając w tym kierunku obojętność najzupełniejszą. O ile tedy panowanie Salomona uchodzi słusznie, z wielu względów, za „słoneczne południe historyi narodu izraelskiego” król ten bowiem, korzystając z czasów pokoju, podniósł nadzwyczajnie kulturę swego narodu umysłową i materyalną, o tyle z drugiej strony ten sam monarcha, który Jehowie najwspanialszą dźwignął świątynię, „przez dziwną ironią losu” zaszczepił w Izraelu pierwsze pierwiastki rozkładowe, zarówno społeczne, jak religijne. Przewagą ziemskości i egoizmu nad uczuciami społeczno-religijnemi stała się od tej właśnie doby stygmatem dziejów żydowskich. Wszelako pod wpływami potężnych czynników rozkładowych nie uległ jeszcze cały naród; więc też z warstw jego zdrowszych wyłaniać się

zaczynają postacie olbrzymie *Proroków*, stojących na straży sumienia ludu, który dopiero pod ich wpływem przekazać miał światu wiarę prawdziwą.

IX.

Uwagi ogólne o prorokach izraelskich.

Mówiliśmy w swojem miejscu, że religia Izraelitów, po osiedleniu się ich w Kanaanie, przybrała pewien charakter „synkretyzmu", tj., że obok Jehowy Hebrajczycy czcili jednocześnie bogów kanaańskich. To sprzeniewierzenie się Bogu narodowemu, tj. „Bogu ojców," wywołało pośród wiernych jahwistów silną przeciwko religii kanaeńskiej reakcyę, która się ujawniła w *nazireizmie* i w *proroctwie*. Nazirejczycy byli, w przekonaniu Izraelitów, powołani przez Boga tak samo jak i prorocy. Ideę główną *nazireatu* stanowi wyłączne poświęcenie się Jehowie, jak wskazuje termin hebrajski *nazirim*=„poświęceni", który, podobnie jak *kedosz*=święty, oznacza ludzi oderwanych od świata pospolitego, a oddanych Bogu, na podstawie ślubu, uczynionego bądź przez rodziców za dziecko, bądź przez nie samo. Obowiązkiem nazirejczyka było wstrzymać się przez całe życie od wina i wszelkich pokarmów nieczystych, tudzież od strzyżenia włosów i przebywania w bliskości zwłok ludzkich, choćby najbliższych krewnych. Do pierwszych nazirejczyków należeli: *Samson* i *Samuel*. Moralnym ich obowiązkiem było przeciwdziałać wszystkiemu, co nie licowało z czystością jahwizmu i zwalczać wpływ kanaański. Też same dążności mieli i prorocy pierwotni.

Śród wszystkich narodów starożytnych istniało głębokie przekonanie, że Bóg obdarza pewnych ludzi zdolnością wyjawiania lub odgadywania rzeczy tajemnych w przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Na podstawie tej wiary wieszczono i wróżono w sposób najrozmaitszy, zgodnie z praktykami nauk, zwanych magią, demonologią i diwinacyą.—Magia—pisze F. W. Dawies—będąca niemoralnem usiłowaniem człowieka do zdobycia wpływów nadnaturalnych, towarzyszy wszystkim fazom rozwoju religijnego narodów, i, albo poprzedza ostateczne ukształtowanie się religii, albo też idzie wciąż za nią, towarzysząc jej upadkowi lub zwyrodnieniu. Jakkolwiek od czasów najdawniejszych Hebrajczycy zajmowali stanowisko negatywne i wrogie względem wszelkich praktyk czarnoksięzkich, które nawet śmiercią karali, gdyż one łączyły się zawsze z bałwochwalstwem, to jednakże praktyki te szerzyły się pod wpływem Kanaańczyków. Ludzi oddanych takim praktykom nazywa St. T. zrazu *khakanim*= mędrcy, a później *mekaszszefim*, *khartummim*, *aszszafim* i *gazrin*, tj. magicy, czarownicy i wróżbici. „Podług ksiąg Genesis i Exodus—pisze Dr Scholtz w swem dziele gruntownem „O bałwochwalswie i czarach u starożytnych Hebrajczyków"—nazywano czarownikami egipskimi tych mistrzów praktyk tajemnych, którzy wróżyli ze snów, zamieniali kije w węże, wodę w krew, okrywali kraj żabami i t. p.". Wiara w złe duchy była także powszechna, a chociaż stary Testament sprzeciwia się, jako całość, tej wierze, to jednak Hebrajczycy nie byli wolni od różnych zabobonów, płynących z tego źródła. Podstawą wierzeń w potęgę czarów—pisze L. Blau, profesor szkoły rabinów—była wiara w demony, bardzo pośród żydów starożytnych rozpowszechniona. Wierzono w duchy dobre, czyli w aniołów, i duchy złe (*mazzikin* albo *ruach-raah*), w dyabły (*szedim*), których, w przekonaniu Izraelitów, była moc nieskończona. Hebrajskie: *Mot* czyli „syn El'a", tj. bóstwa, *Duma*=milczenie,



Brama złota w Jerozolimie.

tj. „anioł śmierci" i *Szeol*=ciemność, piekło, były to nazwy, które pierwotnie, podług Daviesa, oznaczały demonów. Tenże sam pisarz twierdzi, że obrzezanie stanowiło naprzód zabezpieczenie od demonów, które aż do wykonania tej operacyi trzymały dziecko pod swą kontrolą, gdyż, podług Eisenmengera, w przekonaniu Izraelitów, dopiero obrzezanie nadawało skuteczność modlitwie. Nie brak też dowodów, że przeciw demonom noszono różne amulety. „Diwinacya", tj. wróżbiarstwo (*qaesem*) było zjawiskiem powszechnem w starożytności. U wszystkich narodów starożytnych były rozpowszechnione wróżby z lotu lub krzyku ptaków, z ruchów węża, z płomieni ognia, z wnętrzności zwierząt ofiarnych, ze zmian atmosferycznych, z ciał niebieskich i t. p. Hebrajczycy zaś mieli szczególne upodobanie do wróżenia z losów i ze snów.—Znane nam już *Urim* i *Tumim* były poprostu dwoma kamykami z napisem „tak" i „nie", których wybór rozstrzygał o boskiem postanowieniu. Wróżenie ze snów było najbardziej rozpowszechnione, jak świadczą opowiadania biblijne. Uprawiali też Hebrajczycy belomancyę, tj. wróżenie ze strzał, rabdomancyę, tj. wróżenie za pomocą laski magicznej, hydromancyę, czyli wróżenie z kręgów wody, umieszczonej w puharze, po wrzuceniu do niej kamienia drogiego, i nekromancyę, tj. wróżenie (μαντεία) przez zmarłych (νεκρός). Wyraz hebrajski *'ob* ze znaczenia „duch zmarłego" przeszedł w osobę, która opanowała takim duchem i wróży z jego pomocą (*yiddeo'ni ob, szo'el 'ob*=zaklinacze zmarłych czyli nekromanci). Wróżbiarstwo posiłkuje się zwykle pewnemi przejawami (*omen*) i znakami przypadkowemi, wszelako dokonywa się także za pośrednictwem odpowiedniego stanu ducha wróżbity („opętanie", „trans" dzisiejszy), a w takim razie wróżbici tego rodzaju są pokrewni z „medyami" nowożytnemi.

Wróżbiarstwo tedy stoi na pograniczu proroctwa *najniższego, gdyż* tu i tam istota rzeczy tkwi w zdo-

bywaniu przez człowieka wiadomości specyalnych od istot duchowych. Assyryjczycy nazywali wieszczkiem (*sabru*) człowieka, który miał specyalny przywilej snów proroczych. I nietylko na gruncie semickim istnieli tacy wieszczkowie. Grecy i Rzymianie mieli także swych wieszczków i wieszczki, którzy przez boga swego posłani, mówili w jego imieniu o rzeczach teraźniejszych i przyszłych, prywatnych i publicznych. U Hebrajczyków starożytnych istniała podwójna forma proroctwa. Jedno było nieodłączne od kapłaństwa, wieszczącego z pomocą środków zewnętrznych, tj. wizerunku Boga (*ephod*) wraz z *Urim* i *Tummim*. Mojżesz był nietylko prorokiem, lecz i kapłanem; Samuel łączył w osobie swojej obie funkcye. Pierwotnie też bardziej wierzono w „*losy*" kapłana niż w słowa prorocze. Dawid przestał pytać Gad'a o radę, gdy przybył do niego kapłan Abjathar z efodem. W owej epoce, gdy każdy Izraelita mógł sam składać Bogu ofiary, główną cechą, wyróżniającą kapłana, była specyalność głoszenia wyroczni. Jakoż wyraz *Kôhen*=*Kâhin*, oznaczający w języku hebrajskim „kapłana", znaczył w staro arabskim „wróżbitę". Kapłani tedy trudnili się, za odpowiednią zapłatą, wróżeniem, odgadywaniem przedmiotów zagubionych i t. p. Jeszcze Saul zwracał się do Samuela po wskazówki, co się stało z zabłąkanemi oślicami jego ojca. Drugą formą proroctwa, zrodzoną na gruncie kanaańskim, było wieszczenie pod wpływem własnej siły ducha, bez pomocy środków zewnętrznych. Ponieważ u wszystkich ludów, otaczających Izraela, istniał rodzaj proroków, a raczej wieszczków, którzy śród szalonej muzyki i tańców dzikich, otaczając ołtarz Baala, szarpali swe ciało, żeby w ten sposób działać na bóstwo, więc też i Hebrajczycy posiadali długo takich wieszczków (=*hose*, *roe*) na modłę fakirów i derwiszów, ale korzystając nawet z ich usług, zawsze *płaconych*, nie mieli dla nich szacunku zbyt *głębokiego*. Z czasem wieszczkowie tacy zanikali,

wobec wystąpienia proroków, którzy, będąc „mężami boskimi” i „powiernikami Boga”, stali się „tłumaczami pomiędzy Jehową a człowiekiem”.

Nazwa grecka *prophetes*, złożona z *pro*=wprzód i *phemi*=mówić, wskazuje, że prorocy przyszłość przepowiadali. Wszelako jestto tylko rys jeden w obrazie proroctwa izraelskiego, nie wyczerpujący jego znaczenia, tak jak i wyraz grecki, mimo przejrzystości swojej, nie odtwarza istoty proroctwa na modłę Amosa lub Izajasza. Dla wróżbitów, odgadujących przyszłość, miał Grek nazwę odrębną *mantis*. U Hebrajczyków prorok nosił nazwę *nabi*, która etymologicznie tak jest niejasna, jak i wyraz *Jahve*, co podług Cornilla wskazuje, że rzecz sama nie jest specyficznie izraelska i że wskutek tego dla wyjaśnienia wyrazu *nabi* musimy się uciec do innych języków semickich. Źródłosłów *naba'a* spotykamy w językach babilońsko-assyryjskim i w arabskim. W pierwszym z nich *naba'a* oznacza: „mówić”, „przemawiać”, „obwieszczać”, „nazywać”; z tego też źródła pochodzą rzeczowniki „podanie” lub „objawienie”, „nazwanie” lub „mianowanie” i stąd też nazwa babilońskiego *Nebo* albo *Nabû*, stanowiąca część składową takich nazwisk jak: Nabopolossar, Nebukadrezar i t. p. Ten rodowód assyryjsko-babiloński wyrazu *nabi*=mówca, odtwarza nam tylko jednę stronę działalości proroka, boć jeżeli prorok „musi być mówcą, to nie każdy mówca jest prorokiem”. Najistotniejszą część wyrazu *nabi* odzwierciedlimy dopiero przy pomocy języka arabskiego, w którym źródłosłów *naba'a* nigdy nie znaczy „mówić”, lecz „zapowiedzieć”, „oznajmić”, „obwołać”. Otóż arabski *naba'a* lub *anbaa* oznacza mówcę, który nie przemawia od siebie i nie wyraża nic własnego, lecz coś obwieszcza w imieniu innej osoby. Z tego rodowodu wypływa, że *nabi* jest mówcą wezwanym do specyalnego poselstwa, do obwieszczenia jakiejś wiadomości określonej. I w tem właśnie pojęciu rdzennem tkwi istota proroków izraelskich, któ-

rzy byli posłami Boga, przemawiającymi z jego polecenia i w jego imieniu. Wszyscy ci prorocy mieli świadomość, że działają nie z mocy własnej i że głoszą idee, wydobyte nie z wnętrza własnego, lecz że są narzędziami Woli wyższej, która przez nich działa i przemawia, że są „ustami Boga", jak to określił Jeremiasz. Istotną siłą czynną w proroku jest Bóg, który go „budzi", „posyła", „rozkazuje", „kładzie mu w usta wyrazy własne". Prorok nie może sam sięgnąć po słowo boże; „on musi czekać, aż ono zstąpi do niego", a „bywają wypadki, że nie zstępuje". Duch Boży, wybrawszy sobie pośrednika, spada na niego, wypełnia go, czyniąc wybrańca mężem boskim. W tem opanowaniu człowieka przez siłę wyższą jest nawet coś gwałtownego, jest jakaś przemoc i ztąd pojęcie, że „ręka i siła Boska owładnęła wybrańcem", że „go gwałci", że prorok, nie mogąc się oprzeć tej potędze, „musi mówić, chociażby nie chciał". Jeremiasz przyznaje, że był zmuszony przez Boga do zostania prorokiem, a gdy pragnął oprzeć się temu, czuł we wnętrzu jakiś ogień palący, którego zwyciężyć nie mógł. Zdarzało się, że niektórzy prorocy, nawiedzeni duchem boskim, tracili przytomność lub popadali w rodzaj szaleństwa, czy ekstazy, drąc szaty na sobie, albo leżeli bezwładnie przez dzień cały. Ztąd też lud nazywał takich proroków „szalonymi". Charakterystycznem jest również—pisze Dillman—że prorok w chwili objawienia nic nie wie o jego treści, którą „Bóg kładzie mu w uszy". On słyszy Boga, albo też częściej widzi obraz, którego widok sprowadza na niego objawienie. Niektórym prorokom, lecz tylko mniejszym, takie widzenie przychodzi podczas uśpienia, zwykle jednak na proroków większych spływa objawienie podczas jawy zupełnej we dnie lub w nocy. Posłannictwo prorocze w Izraelu nie było ani dziedzicznem, ani też nie stanowiło przywileju jakiejś kasty. Misyę proroczą spełniali ludzie z rozmaitych warstw społeczeństwa, a spotykamy nawet

i prorokinie, jak: *Miriam*, *Debora*, *Hulda*. Prorocy nie potrzebowali jakiegoś wykształcenia specyalnego, a jakkolwiek podług St. T. istniała szkoła proroków, założona, czy, jak chce Maybaum, zreformowana przez Samuela, to jednakże uczęszczanie do niej było dowolne, a ze szkoły nie wyszedł żaden z proroków pierwszorzędnych. Podług Kuenena, prorocy stanowili klasę odrębną, jak o tem świadczy wielka ich liczba w najrozmaitszych okresach historyi izraelskiej, gromadne ich wędrówki po kraju i odzież specyalna. Środki utrzymania proroków były bardzo różne: żyli oni bądź z podarunków, otrzymywanych za porady, bądź z pokarmu, udzielanego im przez przyjaciół i osoby pobożne, bądź też z mienia własnego, albo nakoniec z jakiejś pracy zawodowej. Opinia ludowa przypisywała prorokom nietylko inteligencyę wyższą, boską, lecz nawet wpływ znaczny na wyroki Jehowy i stąd też przeciwnicy kultu tego Boga byli ich wrogami zaciętymi. Jakoż nie brakło wypadków w obu królestwach Judy i Izraela, że prorocy byli nietylko srodze prześladowani i poniewierani, ale nawet i zabijani. Stosunek proroków do rządu zależał całkowicie od programu politycznego każdego z tych mężów w szczególności. Istotą posłannictwa proroków Jehowy było utrzymanie kultu tego Boga. Wypowiedzieli oni walkę śmiertelną bałwochwalstwu, wszelkiej niemoralności, związkom z cudzoziemcami i wogóle temu wszystkiemu, co mogło skazić ich religię. Wzywając współziomków do wierności Jehowie, do zupełnego oddania się jego wyrokom, prorocy czerpali swoje wielkie zasady religijne i moralne zarówno z tradycyj mojżeszowych, jak i z głębi swojego serca, a porywani głosem potężnym swego sumienia, rzucali się prawie zawsze w wir wypadków bądź dla oddziaływania bezpośredniego, bądź też żeby składać świadectwo prawdzie. Piętnując niesprawiedliwości i krzywdy, jednocześnie pocieszają oni i dźwigają na duchu swoich współbraci: odzwierciedlając w swych mo-



Brama damasceńska w Jerozolimie.

wach chwilę bieżącą, zwracają także wzrok swój duchowy w przyszłość Izraela i pogan. Przepowiednie ich są przedewszystkiem obietnicami lub groźbami, opartemi na odrębnem pojmowaniu przez nich sprawiedliwości boskiej, tj. że często przyszłość Izraela posępną lub też szczęśliwą czynili oni zależną całkowicie od ludu samego, od zaniedbania lub wykonywania zleceń proroczych. Jeżeli w wypadkach takich przepowiednie nie miały charakteru absolutnego, to w innych, zwłaszcza gdy szło o przyszłość teokratyczną, nie znosiły one żadnych zastrzeżeń. Przyszłość ta roztacza się zawsze przed ich duchem z pewnością zupełną, niewzruszoną, jako oparta na niezniszczalnem przymierzu pomiędzy Jehową a jego ludem. Cała ta przyszłość streszcza się w karze strasznej Izraelitów niewiernych i wrogów narodu, w chwale wiecznej Izraela odrodzonego śród ciężkich doświadczeń życia, w utrzymaniu lub odnowieniu dynastyi dawidowej i nakoniec w przypuszczeniu narodów obcych do przymierza Jehowy z jego ludem, tj.: w wieku złotym, którego wizye najświetniejsze ukazywali prorocy oczom współczesnych. „Jehowa rzekł", „Jehowa tak mówi", „Jehowa objawił"—oto są formuły, uświęcone w ich wyroczniach. W ich języku osoba 1-sza czasownika oznacza kolejno Jehowę i proroków samych. Ztąd owa pewność doskonała, z którą oni przedstawiają swoje obrazy przyszłości, tak dla nich jasne, jak dla nas chwila obecna. Rzeczą dla proroka najistotniejszą było zawsze samo słowo Jehowy i wpojenie w naród przekonania, że to słowo boskie jest jedyną troską proroka, który, natchniony przez ducha bożego, nie może nie obwieszczać słów boskich. Tak przynajmniej było za najpiękniejszych czasów proroctwa izraelskiego. Później owo natchnienie wyższe nie stwierdza się już w sposób tak bezpośredni; gdy mistycyzm potężny ochłódł, wówczas aniołowie stali się pośrednikami słowa Jehowy. Natchnienie proroków stało się sercem starotestamentowego obja-

wienia i rękojmią najpotężniejszą do wybrania i wychowania ludu izraelskiego, jako odrębnej instytucyi boskiej, która miała stać się początkiem błogosławieństwa ludzkości. Nie prawodawstwo ze swemi paragrafami, ale żyjące słowo prorocze, głoszone pośród Izraela, oddzieliło religię Jehowy od religii Baala lub Kemossa, dając jej ową żywotność, która przetrwała zniszczenie państwa starego i wygnanie Izraela z ziemi ojczystej. Prorok Amos broni się przeciwko stawianiu go w jednym rzędzie z *prorokami zawodowymi*. „Jam nie prorok—woła—ani członek stowarzyszenia proroczego, lecz pasterz stada. Jahve rzekł do mnie: Idź i obwieszczaj memu ludowi izraelskiemu." Te wyrazy najstarszej księgi proroczej odtwarzają wymownie stanowisko proroków ducha. Z prorokami „urzędowymi", z wieszczkami i wróżbitami, tj. z ludźmi, którzy uprawiali proroctwo, jako rzemiosło, tacy prorocy, jak: Amos, Izajasz lub Micheasz, nie mieli nic wspólnego. Występują oni bardzo silnie przeciwko proroctwu fałszywemu i przeciw wszelkim „sztuczkom religijnym", które poganizm przypominają, trzymając się stale tej zasady, że proroctwo należy w istocie swojej do religii. W ich mniemaniu kierowanie ludem izraelskim przez Jehowę musi nastąpić w formie nieprzerwanego objawienia, które zadowoli potrzeby, zaspakajane dotychczas przez wróżbiarstwo, obce proroctwu prawdziwemu. To ostatnie spoczywa tylko na uwarunkowanem obyczajowo obcowaniu z Jehową. Prorok w tej ustawicznej łączności z Bogiem poznaje wolę Jehowy, przenika tajemnice jego i zamiary, a obwieszczając je Izraelowi, utrzymuje stały stosunek duchowy pomiędzy Jehową a jego ludem. Zgodnie z nauką proroków, ów związek duchowy stanowi istotę religii, a słowo Jehowy jest dowodem najwymowniejszym łaskawości jego dla Izraela. Gdy ludowi Jehowy zabraknie kiedy tego słowa, będzie on zgubiony bezpowrotnie. W przedstawieniu istoty proroctwa przez proroków samych

streszcza się cała ich teorya religijna, która z konieczności wiodła ku drodze, prowadzącej do religii Nowego Testamentu. Teorya ta—pisze W. R. Smith—poruszała się na gruncie bezwzględnie różnym od prawodawstwa kapłańskiego, któremu w żadnym razie za komentarz duchowy służyć nie może. Proroctwo ducha, reprezentowane przez Amosa i jego wielkich następców, nie stoi w żadnym związku pokrewnym ze świątynią i jej rozporządzeniami kapłańskiemi. Rozwija ono swoją naukę właściwą o stosunku Jehowy z Izraelem, o warunkach zdobycia jego łaski, nie nadając znaczenia najmniejszego zarówno kapłanom, jak ofiarom. Sumą religii jest, podług proroków, uznanie Jehowy i posłuszeństwo jego wyrokom, których część przeważną stanowiły dopiero później rozporządzenia kapłańskie. Podług proroków, wszelkie prawdziwe poznanie Boga zdobywa się nie za pomocą ludzkich rozumowań, lecz przez naukę samego Jehowy. Mieć religię, jest to znać Jehowę, lękać się go i być mu posłusznym, jak posłuszni jesteśmy ojcu lub królowi, których znamy. Stosunki pomiędzy Jehową a Izraelem są natury nawskroś praktycznej; spoczywają one na podstawie faktów historycznych, że On wybrał lud izraelski, że go wywiódł z Egiptu i osiedlił w ziemi Kanaańskiej, i że od tej pory wciąż obcuje z ludem, skoro mu daje rozkazy, regulujące działalność ludu we wszystkich okolicznościach życia narodowego. Różnica pomiędzy Jehową a innymi bogami ludowymi tkwiła w tem, że on, nie żądając dla siebie żadnych ofiar, wymagał jedynie czynów prawych, miłości głębokiej i pokory. To stanowisko przejawia się nietylko w księgach proroczych, lecz i w dziesięciu przykazaniach, które nie zawierają żadnych przepisów odnośnie do kultu określonego. Prorocy wieku 8-o nie powołują się nigdy na pisane prawodawstwo Mojżesza, gdyż dla nich prawem zasadniczem jest prawo moralne, o którem kapłani zapomnieli dla prawodawstwa obrzędowego. Wszelkie

żywioły rytualne, które prawo dołącza do nauki proroków o odpuszczeniu grzechów, stały się już po epoce objawień proroczych częścią składową religii Starego Testamentu. W wieku VIII-ym charakter moralny jahwizmu przejawił się u kilku proroków z taką siłą, że zdołali oni i posłannictwo prorocze i sam jahwizm wprowadzić na drogę zupełnie nową. Oczyściwszy tę wiarę z pojęć zastarzałych i praktyk zabobonnych semityzmu, wynieśli ją bardzo wysoko ponad wszystkie religie starożytne, przygotowując w ten sposób podstawę dla chrześciaństwa. Prorocy ocalili wiarę narodu, podnosząc wielkość Jehowy nie w chwilach tryumfu i zwycięstwa, lecz śród klęsk strasznych, które się waliły na Izraela. Gdy na drodze życia dziejowego Izraelitów stanął wróg potężny — Assyrya, której Hebrajczycy, słabi i rozsprzężeni, uledz musieli, o czem za chwilę mówić będziemy, zdawało się, że wiara tradycyjna w Jehowę, oparta na pomyślnem istnieniu Izraela, ulegnie ostatecznemu unicestwieniu. Stało się inaczej, za sprawą proroków, którzy mieli odwagę obwieścić swemu ludowi, mierzącemu potęgę Jehowy pomyślnością bytu narodowego, że właśnie wielkość i prawdziwość tego Boga przejawia się w klęskach Izraela, a przejawi się jeszcze wymowniej w jego ruinie. W przekonaniu proroków, Jahve sam sprowadził wrogów na Izraela, żeby go ukarać za niewierność. Dla nich już teraz Jehowa jest nietylko Bogiem wszechpotężnym i protektorem swojego ludu, lecz jest bezwzględnie Bogiem sprawiedliwym, który nie wymaga przedewszystkiem od ludu swego obchodzenia świąt uroczystych lub składania ofiar bogatych, lecz praktykowania sprawiedliwości, poniewieranej przez Izraela. To pojęcie przekształciło rdzennie religię tradycyjną Hebrajczyków, która dotychczas zależała głównie od uniesień patryotycznych i od korzyści zewnętrznych. Zwycięstwo, odniesione nad wrogiem, było dla Izraela starożytnego dowodem najoczywistszym przewagi Jeho-

wy nad bogami innych narodów, a zbiory pomyślne i powodzenie materyalne były oznaką najwymowniejszą jego dobroci. Wobec tego wiara ludowa spoczywała na podstawie niezmiernie kruchej, którą każde niepowodzenie rozbijało. W dodatku Izraelici starożytni, nie mając pojęcia o sprawiedliwości Bożej i o świętości moralnej Jehowy, wcale sobie sprawy nie zdawali ze swych win własnych i grzechów. Ztąd ślepa i powierzchowna ufność w Jehowę, oparta na przekonaniu, że on musiał koniecznie błogosławić zawsze Izraelowi, o ile mu oddawali kult należny i przestrzegali najściślej wszelkich zwyczajów religijnych. Pod temi względami rozmaitemi proroctwo etyczne wprowadziło religię Izraela na nowe tory. Prorocy, wznosząc się do poznania sprawiedliwości Bożej, ocalili Jahwizm od rozbicia, które, wobec tylu klęsk narodowych, musiałoby nastąpić nieodwołalnie. Prorocy, wysławiając Jehowę, jako Boga bezwzględnie sprawiedliwego, wznieśli się ponad monolatryę i partykularyzm czasów starożytnych aż do monoteizmu i uniwersalizmu, tj. do idei, że Jahve był jedynym Bogiem prawdziwym i wskutek tego Bogiem wszechświata.

Posłannictwo proroków było nietylko religijne, lecz także moralne i społeczne. Stanąwszy na rozgraniczu dążności ziemskich i wiecznych, starali się nie o wrogi ich rozdział, nie o spotęgowanie walki tych dwu żywiołów, lecz o ich łączność pojednawczą, o ich harmonię, o żywotne urzeczywistnienie interesów ziemskich życia ludzkiego za pośrednictwem religii. Jakkolwiek polityka nie stanowiła celu najwyższego misyi proroków, byli oni bowiem nie politykami i dyplomatami z powołania, lecz kaznodziejami bożymi, to jednakże musieli niejednokrotnie brać udział przeważny w przebiegu wypadków politycznych. Gdy wydarzenia wielkiej wagi zachmurzały widnokrąg polityczny, gdy naród izraelski stawał na punkcie zwrotnym swych dziejów, wów-

czas nagle występował prorok śród współziomków, nie odczuwających grozy położenia, ażeby zwrócić ich uwagę na złowróżbne znaki przyszłości. Prorocy stali, niby strażnicy, na czatach, żeby daleko po za duchowym widnokręgiem swojego ludu, śledzić wytrwale bieg wypadków na wielkiej dziejów widowni. Doniosłe wypadki historyczne rozbudzały zawsze iskrę proroczą w Izraelu, to też Carnill nazywa proroków *die Sturmvögel der Weltgeschichte*, przypisując im zdolność „rozpoznawania Boga w historyi". Prorok czuje, gdy katastrofa wisi w powietrzu i, stojąc na straży swego narodu, wskazuje na drogę ocalenia. Nawet do królów zwracali się prorocy z napomnieniami, czyniąc im gorzkie wyrzuty; wkraczali śmiało do ich pałaców, żeby napiętnować ich politykę fałszywą, ich sprzymierzanie się zgubne z potęgami zagraniaznemi; królowie też sami uciekali się nieraz do proroków po radę w chwilach krytycznych panowania. To wkraczanie proroków w sferę polityki było rzeczą całkiem naturalną, doczesne bowiem sprawy państwa związały się ściśle z religijnemi. Jeżeli naród był zagrożony w swoim bycie, jakżeż mógł spełnić swe posłannictwo wszechświatowe przekazania ludom wiary prawdziwej?

To też cały obszar życia społecznego i publicznego we wszystkich jego kierunkach musiał być polem działania dla proroków, gdyż w życiu owem widzieli oni gwałcenie ciągłe praw moralnych. Dla nich polityka stanowiła zawsze ścisły związek z religią, gdyż w tej ostatniej widzieli zarazem podstawę państwa. Prorocy nie byli politykami oderwanymi, którzyby swoje problematy rozstrzygali poza sferą życia rzeczywistego; i owszem, stali oni z sercem gorącem i okiem otwartem, w jego odmęcie, wszczepieni całą istnością swoją w dolę narodu ukochanego. Jego nędza krwawiła im serce, jego cierpienia dręczyły im duszę, a jego grzechy paliły, jak ogień, ich sumienie. Stojąc zawsze w ognisku życia, podej-

mowali kierunek duchowy swego ludu, bądź zgodnie, bądź też wbrew potęgom panującym, które czas wyrzucał ze swego łona.

Prorocy — pisze Walter — widząc w odpadaniu Izraelitów od wiary odziedziczonej zło zasadnicze swej epoki, wszystkie socyalne dolegliwości odnosili jedynie do tego źródła zatrutego. Wszelako zamiast tonąć w skargach na los złowrogi, składają odpowiedzialność za smutny stan kraju nie na okoliczności nienawistne, nie na wypadki wyjątkowe, ale na ludzi. Nieprawość narodu i niewierność względem Jehowy stanowi, podług proroków, rdzeń zła, niewierność bowiem względem Boga powoduje niewierność pośród ludzi i sprowadza antyspołeczną walkę współziomków. To też prorocy porównywali obrazowo Izraela z ową rozpustnicą publiczną, która, złamawszy wiarę zaprzysiężoną swemu mężowi, oddaje się za złoto bogom obcym, hołdując kłamstwu i sprosnościom. Prorocy, czując głęboko niedolę swojego ludu, gnębionego przez kapitalizm wzrastający, nigdy jednak nie wyrzucali ze swoich piersi odezw drażniących, nigdy nie głosili haseł zemsty przeciwko ciemiężycielom, którzy z narodu krew wysysali, nigdy nie byli apostołami idei rewolucyjnych, żeby wykolejony porządek społeczny zburzyć gwałtownie i unicestwić. Pragnąc usunięcia wszelkich plag społecznych, sięgali oni do ich głębi, do rdzenia, z którego one wypływały, starając się przez odrodzenie moralno-religijne urzeczywistnić odrodzenie społeczne swego ludu. Stojąc zawsze na gruncie etycznym, który głównie w ich mowach panuje, prorocy wołali tylko o prawo i sprawiedliwość dla warstw narodu uciemiężonych i stąd też Beer nazywa „proroctwo skoncentrowaniem cierpień potężnych i walk proletaryatu izraelskiego". Tak, prorocy byli zapewne demagogami, ale jednocześnie i patryotami w wielkim stylu. To też Izrael, dopóki istniał jako państwo, nigdy się nie wyzwalał z pod ich wpływu, a nawet

i po upadku, wszystko, co miał najlepsze, zaczerpnął jedynie z tego źródła. W prorokach geniusz ducha izraelskiego odzwierciedlił się najczyściej i najpotężniej, ci bowiem bohaterowie religijni, jakich nie posiada żaden naród, umieli sięgać wzrokiem potężnym w głąb duszy swojego ludu. To też wiekopomną działalność tych mężów natchnionych należycie ocenić można tylko na tle dziejów Izraela, których oni *magna pars fuerunt*.

Szereg proroków prawdziwych otwiera Samuel, twórca, czy reformator szkoły, której uczniowie mieli głównie uprawiać śpiew i muzykę dla rozbudzenia silniejszej egzaltacyi religijnej. Samuel, otoczony czcią swego ludu, walczył głównie przeciwko bałwochwalstwu i wszelkiej niewierności względem Jehowy, a gdy przyszła konieczność wybrania króla, tak przepowiedział przyszłość narodu pod rządami monarchicznemi (Księga król.: I, 8, 11 i nast. [1]).

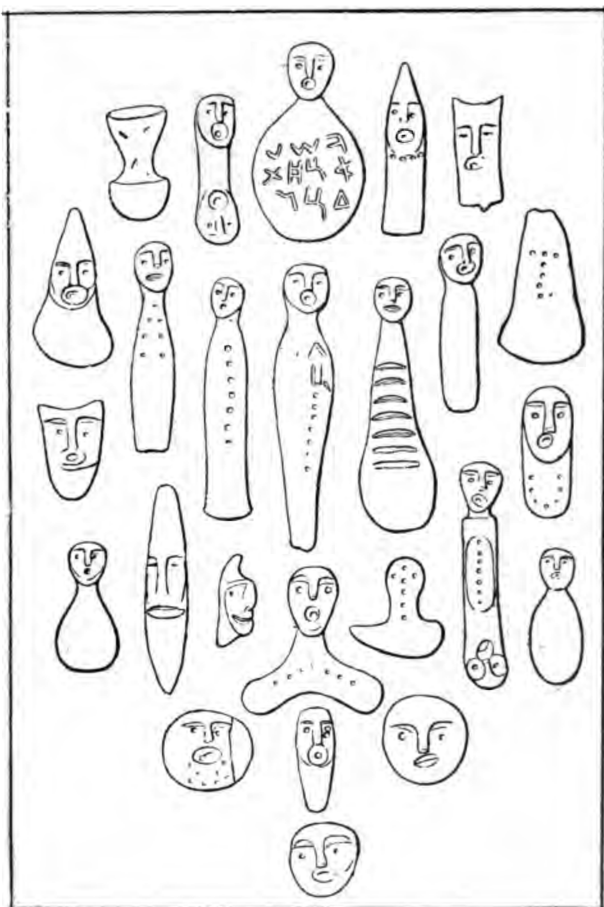
„To będzie prawo króla, który ma panować nad wami: Syny nasze brać będzie i postawi je na woziech swych i uczyni sobie jezdne i tych, którzy mają biegać przed poczwórnemi jego. I poczyni sobie tysiączniki i setniki, i oracze ról swoich, i żeńce zboża, i rzemieślniki zbrój i wozów swoich. Z córek też waszych uczyni sobie aptekarki, kucharki i piekarki. Pola też wasze i winnice i oliwnice co najlepsze weźmie i rozda sługom swoim. Ale i ze zboża waszego i z dochodów winnic dziesięcinę brać będzie, aby dał rzezańcom i służebnikom swoim. Sługi takież wasze, i służebnice, i młodzieńce co lepsze, i osły brać będzie i obróci na robotę swoją. Z trzód też waszych będzie brał dziesięcinę, a wy będziecie mu niewolnikami. I będziecie wołać w on dzień przed obliczem króla waszego, któregoście sobie obrali, a nie wysłucha was pan dnia onego, żeście sobie prosili króla."

---

(1) Wszystkie cytaty biblijne przytaczamy w przekładzie Wujka, modernizując tu i owdzie tak styl, jak wyrazy zbyt archaiczne.

Jakoż spełniły się, jak widzieliśmy, słowa prorocze już w pierwszym, najświetniejszym okresie królewskim. Nawet przeciw takiemu królowi, jak Dawid, wystąpić musiał prorok *Natan*, który z odwagą nieustraszoną wyrzucał królowi ciężkie grzechy. Z innymi, nierównie potężniejszymi prorokami, spotkamy się dopiero w dalszym ciągu dziejów izraelskich, do których właśnie przechodzimy.

Tu tylko jeszcze, dla uzupełnienia uwag ogólnych, dodać musimy słów kilka o formie, w jakiej przedstawiali prorocy swe przemówienia. Forma ta, naturalnie, zależała nietylko od indywidualności danego proroka, lecz i od epoki, w której żył. Pierwotnie, *Nebiim* głosili swoje proroctwa tylko ustnie, nie myśląc bynajmniej o przekazywaniu potomności swych przemówień, które w epoce Saula, a niekiedy nawet i znacznie później były wygłaszane przy dźwięku cytr, kotłów, fletów i harf, podniecających natchnienie wieszcze. To też przypuszczać można, że te pierwotne proroctwa, połączone z muzyką, musiały posiadać formę i nastrój poezyi lirycznej, która, niestety, zaginęła. Kiedy prorocy zaczęli pisać swe mowy, ściśle określić się nie da. Najwcześnieisze proroctwa piśmienne, jakie do nas doszły w zbiorze ksiąg proroczych, sięgają w. VIII-go przed Chr., t. j. epoki, w której współcześnie, bądź też w odstępach czasu niewielkich, byli czynni, jako prorocy: *Amos* i *Hozeasz*, a potem *Micheasz*, *Izajasz* i *Nahum*. I ci prorocy niewątpliwie wygłaszali swe mowy ustnie, a dopiero po ich wypowiedzeniu, bądź zaraz, bądź później, utrwalali w piśmie. Forma tych proroctw, po za opowieściami historycznemi, posiadała tak zwany *paralelizm* zdań i okresów i wszelkie cechy poezyi, która w różnym stopniu przetrwała i u kilku proroków późniejszych, przed wygnaniem. „Że rytm cudowny — pisze prof. H. Müller — panuje w mowach proroczych, to się odczuwa, ale praw tego rytmu napróżno dotąd szukano; często związek i bieg myśl i



Wyroby gliniane Moabitów.

w niektórych ustępach był niejasny, gdyż ich budowy nieznano. Niejednokrotnie uczeni usiłowali odtworzyć wiersze podług miary fikcyjnej, lecz stałej, wyników jednak nie było żadnych i być nie mogło, gdyż w starożytności przynajmniej panowała zapewne miara swobodna, przez myśl niesiona i w przymus zgłoskowy nie ujęta. Że jednak prorocy przy spisywaniu swych mów dzielili je na linie, czyli wiersze i następnie z szeregu wierszów wytwarzali grupy myślowe, czyli strofy, to mogę twierdzić stanowczo i nawet dowieść w pewnych wypadkach określonych." Jakoż autor przedstawił w strofach, tu i owdzie zbyt naciąganych, ale wogóle, logicznych, obfite wyjątki z proroków najwybitniejszych. Wreszcie istnieje grupa proroków doby późniejszej, którzy pisali prozaicznie, jak, po części, *Jeremiasz*, a bardziej: *Ezechiel*, *Aggeusz*, *Zacharyasz* i *Malachiasz*. Cechę odrębną mów proroczych stanowią jeszcze obrazy symboliczne, które służyły do uzmysłowienia słuchaczom pewnych szczegółów proroctwa. Obrazy takie przedstawiał sam prorok w akcyi wobec ludu. Tak np. *Ahia* z Silo, przepowiadając Jeroboamowi, że zostanie władcą Izraela, oderwanego od Judy, rozdarł na 12 kawałków swój płaszcz nowy, a dając z nich 10 Jeroboamowi, zawołał: „Weźże, gdyż tak mówi Jehowa, Bóg Izraela: Patrz, wyrywam królestwo z rąk Salomona i daję tobie 10 szczepów". I tak się stało!

X.

Rozpadnięcie się monarchii Salomona na dwa królestwa.—Dzieje tych państewek aż do upadku Jerozolimy.

Dawid przez czas długi spajał „siłą magnesu" Izraela z Judą, ale pomimo swych przymiotów i zasług nie zdołał wyrównać przepaści pomiędzy obu

częściami swego państwa. Świetność rządów Salomona zamiast zmniejszyć—pogłębiła owszem tę przepaść, to też ze śmiercią tego monarchy nastąpił rozbrat, który, podług prof. Duhma, musiał nastąpić, albowiem złożyły się na to trzy przyczyny: głęboko zakorzenione śród Izraelitów poczucie niezależności, gwałconej przez królów-despotów, „posiadających wszystkie prawa, a obowiązków żadnych"; przeciwieństwo narodowe pomiędzy Judą a Izraelem, dla którego rządy Judejczyka były rodzajem panowania obcego i, nakoniec, przyczyną trzecią, a najważniejszą była religia. Oderwanie się Izraelitów od dynastyi judajskiej spowodował wistocie konserwatywny duch ludu, który świadomie i bezświadomie oddziaływał przeciw nowościom, pragnąc powrócić na dawne tory życia religijno społecznego. Izrael oburzał się przeciw królestwu, które mieniem szczepów upiększyło stolicę własną nie na gruncie czysto izraelskim, które zgnieceniem powstania pod Jeroboamem zapisało się głoskami krwawemi w sercach Efraimitów. A gdy w dodatku wodzowi temu prorok Ahia przepowiedział panowanie nad Izraelem, a następca Salomona, Rehabeam, nic z przywilejów królewskich ustąpić nie chciał, musiało przyjść do rozbratu, wskutek którego zjednoczone państwo Dawida rozpadło się na dwa małe królestwa: Judy pod Rehabeamem i Izraela pod Jeroboamem. Ten ostatni został ogłoszony królem w Sichemie nad 10-ma szczepami izraelskiemi od Dana na północy aż do Benjamina na południu, a także nad krajami Ammonitów i Moabitów w Palestynie wschodniej, gdy Edomici pozostali przy Judzie. Łącząc kult z królewskością Jeroboam ustanowił w dwu starych miejscowościach świętych, w Bethel i Dan- świątynie królewskie, odróżniające się złotym wizerunkiem byka, i wyznaczył dla nich kapłanów, jako urzędników królewskich. Ten gwałtowny rozbrat Izraela z Judą, który unicestwił potęgę Hebrajczyków, musiał doprowadzić do wojny bratniej, gdyż Reha-

beam widział w Izraelitach buntowników. Jakoż nieszczęsna ta wojna, trwająca z górą lat 60, ciągnęła się przez całe panowanie tego króla, oraz następców jego Abii, Asy i Józefata, za którego wreszcie nastąpił pokój. W ciągu tej wojny na tronie Izraela zachodziły zmiany poważne. Naprzód Baesa ben Ahija ze szczepu Issachar, zabiwszy syna i następcę Jeroboama, króla Nadaba, owładnął krajem. Następnie, gdy syn Baesy Ela po dwuletniem panowaniu został zabity przez wodza Simriego, który całą rodzinę Baesy wymordował, uzurpator zasiadał na tronie. Ale ten przywłaściciel po siedmioletnich rządach nad Izraelem, ginie, zwyciężony przez nowego wodzą, który, jako król Omri zasiada na tronie. Przenosi on stolicę do Samaryi, bardzo strategicznie położonej, i organizuje królestwo Izraela dłonią potężną, a dla zjednania sobie Fenicyan żeni syna swego Achaba z Izabelą, córką króla Ithiobala, który z kapłana baalowego stał się przez morderstwa monarchą.

Omri był dzielnym wojownikiem i przezornym władcą, który utorował synowi swemi Achabowi drogę do porozumienia z Judą. Król judzki Jozafat, syn Asy, musiał upokorzyć się przed potężniejszym współzawodnikiem i ożenić syna swojego Jorama z córką Achaba, Atalią, który to związek miał zabezpieczyć wpływ Izraela na dynastyę Dawida w Jerozolimie. Rola kierownicza przypadła temu w udziale, kto miał siłę, a znaczenie polityczne Jerozolimy było na długie lata stracone. Ale i nad głową Izraela zbierały się chmury. Gdy Achab prowadził wojnę zwycięzką z Aramejczykami, spustoszył mu państwo marny królik Moabu, Mesza, który w napisie, tak dziś drogocennym dla nauki, unieśmiertelnił swoją zuchwałość, niezadługo później pomszczoną. Jednocześnie król Judy, Joram, morderca swych braci, utracił zwierzchnictwo nad Edomem, przez co pozbawiony został zyskownego panowania nad handlem z Arabią. W dodatku, gdy prawie po dwuwiekowej drzemce zbudził się lew assyryjski

i wtargnął w posiadłości Benhadada, króla aramejskiego w Damaszku, Achab wziął udział w walce sprzymierzonych Syryjczyków z najeźdzcą, który w krwawej bitwie pod Karkar zdobył zwycięztwo. Wkrótce potem, rozpocząwszy z chwilowym sprzymierzeńcem swoim Benhadadem wojnę o miasto Ramoth w Gilead, Achab zwyciężył wprawdzie, ale walcząc w pierwszych szeregach, jak prosty żołnierz, poniósł na polu bitwy śmierć bohaterską.

Najstarsze podania stwierdzają, że król ten odznaczał się ludzkością, szlachetnością i bohaterstwem; był postrachem wrogów, a naród patrzył na niego z dumą i ufnością. Wszelako miał on jednę stronę charakteru, która w czasach dzisiejszych byłaby zaletą najwyższą, ale w tamtych uchodziła za zbrodnię. Achab odznaczał się w rzeczach religijnych tolerancyą najzupełniejszą, która płynęła u niego i z przekonania i z polityki i z konieczności. Mając fenicyankę za żonę i będąc w przymierzu z Fenicyanami, wybudował w Samaryi świątynię Baala i niekiedy sam nawet składał mu ofiary, zapewne dla przypodobania się swej małżonce. Rzecz była wcale nie nowa, boć i Salomon okazywał wiele uprzejmości dla Baala, a uszło mu to bezkarnie. Ale wówczas nie istniał *Elijasz!* Żona Achaba, Izabel, była niewiastą energiczną, obdarzoną geniuszem poltycznym, oświeceńszą od swego męża, któremu imponowała zarówno zuchwalstwem swych występków, jak i swojem światowem wykształceniem. W cieniu tej kobiety—pisze Archinard, który określił wyborną jej sylwetkę—Achab był tylko dzieckiem koronowanem, kapryśnem i fantastycznem, które przekształcało się w króla jedynie na polu walki, bo tam już nie mogła iść za nim jego władczyni. W Izabeli wszystko było energią i zmysłowością, posuniętą aż do histeryi: „grała ona kolejno rolę Lukrecyi Borgii i lady Macbeth". Za jej staraniem Samarya przyjęła charakter miasta kanaeńskiego, któremu nadawały fizyognomię zupełnie nową: pałac i świątynia. Pierw-

szy roztaczał przepych i zbytek Tyru — druga zas — jego rozkosze. Wielcy kupcy feniccy mieli mieszkania książęce, ocienione gajami cytrynowemi, bogato przystrojone złotem i koronkami z kości słoniowej, więc też najlepsi artyści Ithiobaala przepędzili w Samaryi lat kilka dla zbudowania takiego pałacu Achabowi. O kilka kroków od tej budowli inni Kanaańczycy wznieśli wielką świątynię Baalowi sidońskiemu, w której na trzech ołtarzach płonęły kadzidła dla tryady boskiej: Baala, Astarty i Chamona. Prócz tego istniała świątynia nowa Aszery, również kosztem olbrzymim zbudowana. Zamiarem Izabeli było przetopić Hebrajczyków z Fenicyanami, że zaś przeszkodą główną w tym kierunku byli prorocy, którzy budzili sumienie ludu, bardzo przyjaznego kultom kanaańskim, więc królowa, rozpocząwszy walkę zaciętą z prorokami, gnębionymi bez miłosierdzia, jednocześnie szerzyła coraz silniej pośród narodu truciznę kultu nowego, za pomocą wszystkich jego czarów, nawskroś zmysłowych. Na inauguracyę świątyni przybyło z Fenicyi 450 kapłanów Baala, tyluż Astarty, którzy odprawiali rano i wieczór nabożeństwa, a w ciągu dnia przebiegali wsie gromadami w sukniach długich z rękami obnażonemi do ramion, przy odgłosie cymbałków, dzwoneczków i piszczałek. Najgorętsi prażyli swe ciała batami lub czynili nożem bruzdy na piersiach, z których krew płynęła wzdłuż ciała, ku zadowoleniu bogini. Niektórzy kręcili się w kółko, jak derwisze, inni padali na ziemię, wlokąc długie swe włosy w pyle ulicznym, a tłum, patrząc ze zgrozą na te praktyki, dawał ofiary dla bogini. Izabel, którą codziennie w przedsionku świątyni obsługiwało 900 utrzymywanych jej kosztem kapłanów w strojach kobiecych, umiała wspaniale inscenizować kult Astarty. Obdarzona wolą żelazną, intrygantka pierwszego rzędu, obojętna na opinię tłumu, którym pogardzała, znając sztukę uwodzenia mężczyzn, bawiła się niemi i umiała szerzyć zarazę. Sklepik Astarty, z jej ho-



Stroje kobiet w Judei.

norowem *kedeshoth*, t. j. miejscem rozpusty, był w świątyni wielkiej dla każdego otwarty, a ponęta roskoszy usypiała wszelką odporność i wolę.

W porównaniu z ceremoniami Baala i Astarty rytuał Jehowy z jego oczyszczeniem i postami, z jego wstrętem do ofiar ludzkich, musiał się wydać mało dramatycznym i bezbarwnym, to też tracił na swojem znaczeniu w pojęciach tłumu. Achab, daleki od zrywania z Jehową, był jednak zbyt słaby dla swej żony, żeby położyć tamę jej nowatorstwom religijnym. A gdy wreszcie Izabel, nie mogąc nabyć kawałka ziemi dla zaokrąglenia parku królewskiego, przeprowadziła z pomocą świadków fałszywych wyrok śmierci na Nabotha, opornego właściciela owego gruntu, który też został skonfiskowany — wówczas ten „mord sprawiedliwości" wstrząsnął całym krajem i wywołał gromy przeciw królowi z ust Elijasza.— Prorok ten, jedna z najpiękniejszych postaci w dziejach izraelskich, otoczona cudowną legiendowością, stanąwszy śmiało przed obliczem króla, napiętnował zbrodnię względem Nabatha i przepowiedział Achabowi upadek jego dynastyi. Znaczenie Eliasza — pisze Cornill — tkwi w tem, że był on pierwszym prorokiem w duchu specyficznie izraelskim, t. j., działał tylko osobiście, nie zostawiając żadnego pisma. Już on w przemówieniach swoich stwierdził tę prawdę, że człowiek nietylko chlebem samym, a narody nie siłą jedynie żyć powinny. Dla niego Izrael mógł istnieć tylko jako bojownik idei wyższej, a skoro jej się sprzeniewierza, mimo całej siły zewnętrznej, nosi już w sobie zaród śmierci. Izrael nie mógł być takim narodem, jak inne; on tylko służył Jehowie i przez niego stać się powinien narodem czystym a pobożnym. Czując, że się działa krzywda religii i prawu, apostołował kult czysty i sprawiedliwość. Podług Smenda, starły się tu po raz pierwszy przeciwieństwa duchowe i świeckie, albowiem Eliasz, w gruncie rzeczy, zwalczał nie Achaba, lecz królestwo i naród, jako takie, za dążność do wiel-

kiej potęgi politycznej z krzywdą dla moralności, mając to przeświadczenie głębokie, że Jehowa oparł wielkość Izraela nie na potędze świeckiej i materyalnej.

O ile Eliasz, pamiętny na swoje posłannictwo szczytne, walczył tylko orężem duchowym, a spełniwszy godnie swą misyą, tak nagle zniknął z widowni, jak na nią wstąpił niepostrzeżenie, o tyle *Elizeusz*, nie krocząc jego śladami, stanął do walki zajadłej z domem królewskim „jako demagog, spiskowiec, rewolucyonista i agitator," co było wyjątkiem śród proroków. Gdy syn Achaba, król Joram, walcząc tak dzielnie jak ojciec w wojnie z Hazaelem aramejskim, był ciężko ranny i musiał złożyć dowództwo w ręce jenerała swego, Jehu ben Josafata, awanturnika bez czci i wiary, Elizeusz, wcielony całkowicie w swój plan zmiażdżenia Omrydów, poleca jednemu z kapłanów namaścić potajemnie Jehu na króla i wysyła tego oprawcę przeciw dynastyi prawowitej a zasłużonej. Jehu morduje zdradziecko Jorama, oraz sprzymierzeńca jego Ahazyę, króla Judy, wyrzyna 70 krewnych Achaba w stolicy i głowami ich ozdabia front swego domu, morduje wszystkich przyjaciół Omrydów, gromadzi podstępnie, po wejściu do stolicy, wszystkich kapłanów Baala w wielkiej świątyni i sam w niej składa ofiary, żeby podczas uroczystości wyrznąć w pień wszystkich kapłanów, a ich świątynię z ziemią zrównać. Tym scenom krwawym w stolicy przyglądał się sprowadzony umyślnie przez Jehu, Jonadab ben Rekab, założyciel sekty *Rekahitów*, t. j. spotęgowanych Nazirejczyków, wrogów wszelkiej kultury w Izraelu. Wytępienie Omrydów, za sprawą Elizeusza, było przez historyków najrozmaiciej oceniane. Już prorok Hozeasz potępił czyny zbójeckie króla Jehu, boć ze stanowiska moralnego—tylko sąd taki o morderstwach przywłaszczyciela tronu izraelskiego wydać można. A jednak trudno nie przyznać pewnej słuszności redaktorowi „Księgi Królów", który twierdzi, że gdyby polityka Omrydów zwycię*żyła, Izrael byłby* się rozpłynął całkowicie w m[illegible]

pogańskiem. Podziela ten pogląd i Guthe, a Archinard, oceniając rewolucyę samarską, tak pisze: „Przypuśćmy, że powodzenie zupełne uwieńczyło plany Jezabeli; że kult Astarty splamił orgiami swemi świątynię Jerozolimy i że prorocy zaginęli; wówczas dwa państewka izraelskie upodobniałyby się coraz bardziej z księstewkami palestyńskiemi aż do najazdu chaldejskiego, w końcu zaś Żydzi, pozbawieni w zbytku i pomyślności materyalnej wszelkich ideałów moralnych i religijnych, byliby w epoce upadku Rzymian dostarczyli swego Heliogobala."

Wszelako wpływ ekonomiczny, który Fenicya wywierała na Izraela na długo przed wystąpieniem Jezabeli, przetrwał, silniejszy niż kiedykolwiek, klęskę jej polityki i ruinę jej świątyń. Nałogi, wytworzone w Samaryi za Achaba, przeszły do obyczajów, a potrzeby nowe ciągle wzrastały. Potomkowie Jehu, utrwaleni na tronie Omriego, odziedziczyli tradycye dawne, odnawiając zbytek Achaba, albowiem wytępienie Omrydów nie było następstwem wielkiego ruchu religijno-narodowego, lecz wynikiem ambicyi nędznej awanturnika, który działał nie ku chwale Jehowy Elizeusza, jeno dla zdobycia tronu Omrydów. Z innych pobudek powstała rewolucya w Jerozolimie i inne też miała następstwa.

Po śmierci króla Ahazyi matka jego Athalia, godna córka rozpustnej Jezabeli, kazawszy wymordować wszystkich potomków domu Dawida, siadła na tronie. Ale po sześciu latach wnuk jej Joas, uratowany śród rzezi i wychowywany w świątyni przez kapłana Jojadę, odebrał berło swej babce, którą zabito, i osiadł na tronie Judy, ślubując uroczyście wierność Jehowie. Świątynia Baala w Jerozolimie była zniszczona, a jej kapłan zabity. Następcą Joasa niedołężnego, który po 40-letniem panowaniu został zamordowany za ukamienowanie w świątyni proroka Zacharyusza, był Amazya, zwycięzca Edomitów, pobity i wzięty do niewoli przez Joasa Izraelskiego. Syn tego

zwycięzcy, Jeroboam II, pobiwszy Aramejczyków, odzyskał wszystkie prowincye utracone przez pradziada Jehu i dziada Joahasa. Współcześnie z Jeroboamem II, który był jednym z najdzielniejszych królów izraelskich, panował w Judei nie mniej dzielny Asarya v. Usia, syn zamordowanego przez spiskowców Amazyi. Dbając szczerze o dobro narodu obwarował Elath dla zabezpieczenia handlu na morzu Czerwonem, zaopatrzył Jerozolimę w nowe fortyfikacye, wzniósł wieże strażackie i cysterny na pustyni judejskiej dla bezpieczeństwa trzód i podróżnych, a wreszcie zajmował się bardzo gorliwie hodowlą bydła, rolnictwem i ogrodownictwem. Tym sposobem oba państewka dźwigały się szczęśliwie z dawnej niemocy.

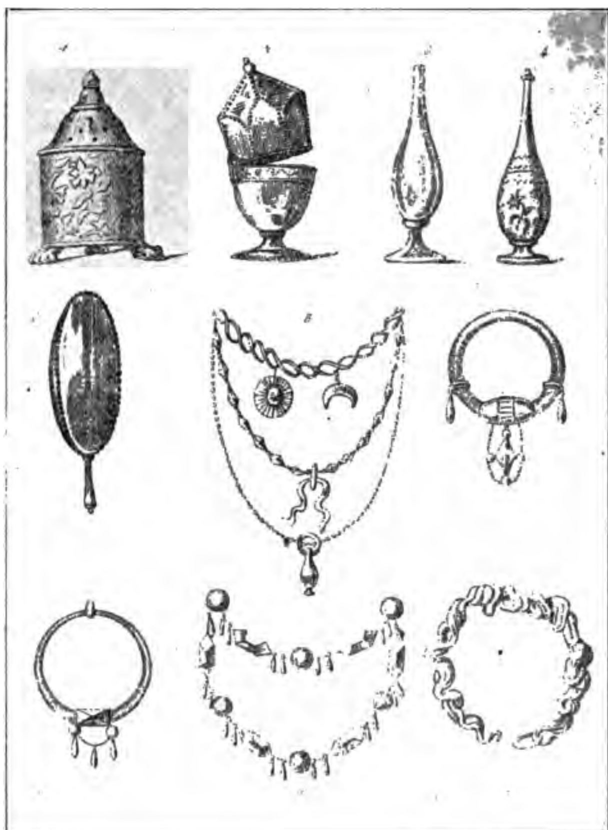
I w takiej to chwili pomyślnego rozwoju obu królestw zjawia się w Samaryi i w Bethel, jako prorok, Amos z Thekoa, żeby w imieniu Jehowy obwieścić współrodakom swoim znizsczenie Izraela bliskie i zupełne. Ta przepowiednia złowróżbna spełnić się miała. — Dlaczego? Wznoszenie się i Judy i Izraela było następstwem osłabnięcia monarchii assyryjskiej. Po Salmanassarach i Ramon-Nirariich, nastąpili w Niniwie królowie słabsi, pozbawieni wrodzonego Assurowi ducha podbojów i zaborczości. Granice tego państwa w ciągu lat 30-tu cofały się stopniowo ku środkowi „niby wody jeziora, którego źródła wysychają." Damaszek, przez chwilę ujarzmiony, odzyskuje swą niezależność; Tyr, Sydon, Gebal, Arvat przestają dzielić się z pasorzytem korzyściami swoich przedsięwzięć; Hamath i miasta hittyjskie wzmogły się po ciężkich klęskach, a Jeroboam II, który płacił Rammon-Nirarowi haracz Jehuidów, otrząsnął się z tego zobowiązania. Łupy wojenne wzbogaciły Samaryę; skarb Jeroboama II przypominał najpiękniejsze dni Salomona; Assyrya wróciła do granic swoich, a epidemie dziesiątkowały jej miasta. Aram, wyczerpany tyloletniemi zapasami z Assyryą, przestał być

strasznym dla Izraela, który, szanowany dotychczas przez wielkich królów assyryjskich, istniał bez trwogi, a dzień klęsk zdawał się dalszym od niego, niż kiedykolwiek. Porósłszy w dostatek i bogactwo, Efraimici rozmiłowali się w zbytku; spokojni mieszkańcy Samaryi spoczywali na łożach tyryjskich, obitych kością słoniową, i pili karmel lub wino Libanu w bogatych czarach z Sarepty, namaszczając swe ciało oliwą zaprawną wonnościami. Wskutek stosunków handlowych z Fenicyanami i Aramejczykami wytwarzać się zaczęły związki bliższe i serdeczniejsze z temi ludami, gdyż Izrael był rozmiłowany w cudzoziemcach. Arystokracya efraimicka nabrała smaku do spekulacyj, a izraelita ubogi doświadczał jednego losu z wyrobnikiem sydońskim: był eksploatowany jak zwierzę na rzeź przeznaczone. Podług słów proroka Amosa sprzedawano dłużnika za parę sandałów, gdyż obyczaje narodu stawały się coraz wyuzdańsze. Tam, gdzie Jezabel podniosła rozpustę do wyżyn instytucyi boskiej, trucizna moralna musiała przegryzać stary organizm narodu.

Morderstwa bezużyteczne króla Jehu nie zadały kultom kanaańskim takiego ciosu, na jaki liczył Eliseusz. Już następca Joachaz podźwignął kulty, zniszczone przez jego ojca, więc z dnia na dzień malała różnica pomiędzy obyczajami kanaańskiemi a izraelskiemi. Szydzono z instytucyj najświętszych, egoizm nie szanował niczego: tu policzkowano proroków, tam, przez szyderswo zmuszano nazirejczyków do picia wina. Jeroboam II-gi dawał sam przykład życia wytwornego i swobodnego; dostojnicy posiadali pałace zimowe i letnie, budowane z kamienia ciosowego i z cedru, wypełniane przedmiotami zbytku fenickiego.

Wzrastająca ciągle żądza zysku i zmysłowość nieokiełznana — oto dwie namiętności najgłówniejsze, które opanowały Izraelem w tej epoce dobrobytu *i rozluźnienia* obyczajów. Przybytek Aszery znów

otwarł dla wiernych swe progi gościnne a kuszące, gdyż „duchem wieku był duch prostytucyi". Nawet w miejscach pielgrzymek i w oczach tłumu odbywa-



Przybory toaletowe Izraelitek.

y się przedstawienia najrozpustniejsze. Młodzi lu-, zie, *wychowani* w warunkach sromotnych, byli od

pierwszych chwil dojrzałości świadkami scen wyuzdanych a bezwstydnych. Corocznie obchodzono uroczystość „wynaturzoną", podczas której zamiana strojów przez osobniki płci obojej upoważniała do swobód niczem niehamowanych. Rodzina, oparta na rozpuście, była w upadku, „starość owładnęła Efraimem".

Dopiero śmierć Jeroboama, usunąwszy podporę zewnętrzną społeczeństwa israelskiego, ujawniła jego niemoc zupełną. W 6 miesięcy później syn jego, Zacharyasz, zginął z ręki morderców wraz z całym rodem Jehuidów, który około stu lat siedział na tronie. „Stare zło" Izraela, mordowanie swych królów, stało się teraz chlebem powszednim. Morderca Zacharyi, Sal lum, panował tylko przez miesiąc i był zamordowany w Samaryi przez Menehema. Mord, zemsta osobista, pogoń za bogactwem i ucisk straszny — oto jedyne hasła tej epoki, w której groza stała się mądrością najwyższą i podporą jedyną każdego władcy.

Otóż właśnie w chwili takiego rozprzężenia i anarchii najzupełniejszej w Izraelu, zasiadł na troine Niniwy w r. 745 przed Chr. Tiglath Pileser III, jeden z najdzielniejszych władców assyryjskich, któ rego oręż sięgnął do granic Egiptu. Po zwycięztwach tego monarchy nad Rezinem z Damaszku i Hiramem z Tyru, których obłożył haraczem, Menehem, dla zdo bycia przyjaźni Tiglatha i utrwalenia się na chwiejnym tronie składa królowi daninę w sumie tysiąca kikarów, t. j. około 10 milionów fr., wydartych z narodu grabieżą. Tymczasem syna jego Pekahię zabija Pekah ben Remaleja, a obawiając się Assyryjczyków, zawiera przeciwko nim przymierze wojenne z Rezinem, usiłując wciągnąć do związku i króla Judy Jothama. Gdy jednak ani ten książę, ani następca jego Achas nie chcieli przystąpić do związku, sprzymierzeńcy napadli na posiadłości Achasa, zadali mu klęskę stanowczą i przystąpili do oblężenia Jerozolimy. Achas, monarcha bez charakteru i energii, przy-

gnieciony odpowiedzialnością o wiele przechodzącą jego siły, stracił głowę, pomimo, że miał pod ręką doradcę najświetniejszego w osobie proroka Izajasza, który, urodzony w stolicy, przebywał w niej ciągle przy świątyni. Był to mąż, który posiadał wszystkie przymioty do kierowania teokracyą. Niezłomny, czysty, nieprzystępny wszelkim ujemnym wpływom wieku, pod któremi uginał się Achas, świadomy doskonale wszelkich szczegółów polityki wewnętrznej i zewnętrznej, Izajasz panował, jako wieszcz prawdziwy, nad chwilą obecną i nad przyszłością Izraela. Będąc, co się rzadko zdarza, i mówcą potężnym i politykiem doskonałym, chciał Izajasz poświęcić na usługi króla swoje szerokie wiadomości i swoją dzielność—ale król odtrącił dłoń wyciągniętą, obawiając się, że znajdzie w proroku — pana. Mąż tego hartu co Izajasz, opanowany wyłącznie celami religijnemi, mógł wciągnąć państwo w sferę teokratycznego despotyzmu, w którym sam władca byłby utracił swą wolność. Achas przekładał państwo nawet źle rządzone nad państwo, któremby nie kierował dłonią własną. Pomiędzy naturą króla artysty, dla którego religia była więcej sprawą wyobraźni, niż sumienia, a naturą proroka, oddanego całkiem sprawom Jehowy, istniała przepaść nie do przebycia. Mając tedy do wyboru albo Izajasza i *Thorę*, t. j. „Prawo", albo opiekę jednego z wielkich królów Egiptu lub Assyryi, wybrał Achas rolę wasala pełną upokorzeń i ucisku, byle się tylko nie poddać jarzmu proroka, które go strachem przejmowało. Jakoż, pomimo najgorętszych usiłowań Izajasza, ażeby rozbudzić odwagę w królu i przejąć go ufnością w pomoc Jehowy, Achas wezwał pomocy Tiglatha na zgubę swoją i ojczyzny. W r. 733 zjawia się Tiglath, rozbija Pekahę i Rezina, wciela do swego państwa całe szmaty ich krajów, wywożąc mieszkańców do Assyryi. Był to cios dla partyi aramejskiej w Izraelu, więc też

szy roztaczał przepych i zbytek Tyru — druga zaś — jego rozkosze. Wielcy kupcy feniccy mieli mieszkania książęce, ocienione gajami cytrynowemi, bogato przystrojone złotem i koronkami z kości słoniowej, więc też najlepsi artyści Ithiobaala przepędzili w Samaryi lat kilka dla zbudowania takiego pałacu Achabowi. O kilka kroków od tej budowli inni Kanaańczycy wznieśli wielką świątynię Baalowi sidońskiemu, w której na trzech ołtarzach płonęły kadzidła dla tryady boskiej: Baala, Astarty i Chamona. Prócz tego istniała świątynia nowa Aszery, również kosztem olbrzymim zbudowana. Zamiarem Izabeli było przetopić Hebrajczyków z Fenicyanami, że zaś przeszkodą główną w tym kierunku byli prorocy, którzy budzili sumienie ludu, bardzo przyjaznego kultom kanaańskim, więc królowa, rozpocząwszy walkę zaciętą z prorokami, gnębionymi bez miłosierdzia, jednocześnie szerzyła coraz silniej pośród narodu truciznę kultu nowego, za pomocą wszystkich jego czarów, nawskroś zmysłowych. Na inauguracyę świątyni przybyło z Fenicyi 4)0 kapłanów Baala, tyluż Astarty, którzy odprawiali rano i wieczór nabożeństwa, a w ciągu dnia przebiegali wsie gromadami w sukniach długich z rękami obnażonemi do ramion, przy odgłosie cymbałków, dzwoneczków i piszczałek. Najgorętsi prażyli swe ciała batami lub czynili nożem bruzdy na piersiach, z których krew płynęła wzdłuż ciała, ku zadowoleniu bogini. Niektórzy kręcili się w kółko, jak derwisze, inni padali na ziemię, wlokąc długie swe włosy w pyle ulicznym, a tłum, patrząc ze zgrozą na te praktyki, dawał ofiary dla bogini. Izabel, którą codziennie w przedsionku świątyni obsługiwało 900 utrzymywanych jej kosztem kapłanów w strojach kobiecych, umiała wspaniale inscenizować kult Astarty. Obdarzona wolą żelazną, intrygantka pierwszego rzędu, obojętna na opinię tłumu, którym pogardzała, znając sztukę uwodzenia mężczyzn, bawiła się niemi i umiała szerzyć zarazę. Sklepik Astarty, z jej ho-



Stroje kobiet w Judei.

norowem *kedeshoth*, t. j. miejscem rozpusty, był w świątyni wielkiej dla każdego otwarty, a ponęta rozkoszy usypiała wszelką odporność i wolę.

W porównaniu z ceremoniami Baala i Astarty rytuał Jehowy z jego oczyszczeniem i postami, z jego wstrętem do ofiar ludzkich, musiał się wydać mało dramatycznym i bezbarwnym, to też tracił na swojem znaczeniu w pojęciach tłumu. Achab, daleki od zrywania z Jehową, był jednak zbyt słaby dla swej żony, żeby położyć tamę jej nowatorstwom religijnym. A gdy wreszcie Izabel, nie mogąc nabyć kawałka ziemi dla zaokrąglenia parku królewskiego, przeprowadziła z pomocą świadków fałszywych wyrok śmierci na Nabotha, opornego właściciela owego gruntu, który też został skonfiskowany — wówczas ten „mord sprawiedliwości" wstrząsnął całym krajem i wywołał gromy przeciw królowi z ust Elijasza.—Prorok ten, jedna z najpiękniejszych postaci w dziejach izraelskich, otoczona cudowną legiendowością, stanąwszy śmiało przed obliczem króla, napiętnował zbrodnię względem Nabatha i przepowiedział Achabowi upadek jego dynastyi. Znaczenie Eliasza — pisze Cornill — tkwi w tem, że był on pierwszym prorokiem w duchu specyficznie izraelskim, t. j., działał tylko osobiście, nie zostawiając żadnego pisma. Już on w przemówieniach swoich stwierdził tę prawdę, że człowiek nietylko chlebem samym, a narody nie siłą jedynie żyć powinny. Dla niego Izrael mógł istnieć tylko jako bojownik idei wyższej, a skoro jej się sprzeniewierza, mimo całej siły zewnętrznej, nosi już w sobie zaród śmierci. Izrael nie mógł być takim narodem, jak inne; on tylko służył Jehowie i przez niego stać się powinien narodem czystym a pobożnym. Czując, że się działa krzywda religii i prawu, apostołował kult czysty i sprawiedliwość. Podług Smenda, starły się tu po raz pierwszy przeciwieństwa duchowe i świeckie, albowiem Eliasz, w gruncie rzeczy, zwalczał nie Achaba, lecz królestwo i naród, jako takie, za dążność do wiel-

kiej potęgi politycznej z krzywdą dla moralności, mając to przeświadczenie głębokie, że Jehowa oparł wielkość Izraela nie na potędze świeckiej i materyalnej.

O ile Eliasz, pamiętny na swoje posłannictwo szczytne, walczył tylko orężem duchowym, a spełniwszy godnie swą misyą, tak nagle zniknął z widowni, jak na nią wstąpił niepostrzeżenie, o tyle *Elizeusz*, nie krocząc jego śladami, stanął do walki zajadłej z domem królewskim „jako demagog, spiskowiec, rewolucyonista i agitator," co było wyjątkiem śród proroków. Gdy syn Achaba, król Joram, walcząc tak dzielnie jak ojciec w wojnie z Hazaelem aramejskim, był ciężko ranny i musiał złożyć dowództwo w ręce jenerała swego, Jehu ben Josafata, awanturnika bez czci i wiary, Elizeusz, wcielony całkowicie w swój plan zmiażdżenia Omrydów, poleca jednemu z kapłanów namaścić potajemnie Jehu na króla i wysyła tego oprawcę przeciw dynastyi prawowitej a zasłużonej. Jehu morduje zdradziecko Jorama, oraz sprzymierzeńca jego Ahazyę, króla Judy, wyrzyna 70 krewnych Achaba w stolicy i głowami ich ozdabia front swego domu, morduje wszystkich przyjaciół Omrydów, gromadzi podstępnie, po wejściu do stolicy, wszystkich kapłanów Baala w wielkiej świątyni i sam w niej składa ofiary, żeby podczas uroczystości wyrznąć w pień wszystkich kapłanów, a ich świątynię z ziemią zrównać. Tym scenom krwawym w stolicy przyglądał się sprowadzony umyślnie przez Jehu, Jonadab ben Rekab, założyciel sekty *Rekahitów*, t. j. spotęgowanych Nazirejczyków, wrogów wszelkiej kultury w Izraelu. Wytępienie Omrydów, za sprawą Elizeusza, było przez historyków najrozmaiciej oceniane. Już prorok Hozeasz potępił czyny zbójeckie króla Jehu, boć ze stanowiska moralnego—tylko sąd taki o morderstwach przywłaszczyciela tronu izraelskiego wydać można. A jednak trudno nie przyznać pewnej słuszności redaktorowi „Księgi Królów", który twierdzi, że gdyby polityka Omrydów zwyciężyła, Izrael byłby się rozpłynął całkowicie w morzu

pogańskiem. Podziela ten pogląd i Guthe, a Archinard, oceniając rewolucyę samarską, tak pisze: „Przypuśćmy, że powodzenie zupełne uwieńczyło plany Jezabeli; że kult Astarty splamił orgiami swemi świątynię Jerozolimy i że prorocy zaginęli; wówczas dwa państewka izraelskie upodobniałyby się coraz bardziej z księstewkami palestyńskiemi aż do najazdu chaldejskiego, w końcu zaś Żydzi, pozbawieni w zbytku i pomyślności materyalnej wszelkich ideałów moralnych i religijnych, byliby w epoce upadku Rzymian dostarczyli swego Heliogobala."

Wszelako wpływ ekonomiczny, który Fenicya wywierała na Izraela na długo przed wystąpieniem Jezabeli, przetrwał, silniejszy niż kiedykolwiek, klęskę jej polityki i ruinę jej świątyń. Nałogi, wytworzone w Samaryi za Achaba, przeszły do obyczajów, a potrzeby nowe ciągle wzrastały. Potomkowie Jehu, utrwaleni na tronie Omriego, odziedziczyli tradycye dawne, odnawiając zbytek Achaba, albowiem wytępienie Omrydów nie było następstwem wielkiego ruchu religijno-narodowego, lecz wynkiem ambicyi nędznej awanturnika, który działał nie ku chwale Jehowy Elizeusza, jeno dla zdobycia tronu Omrydów. Z innych pobudek powstała rewolucya w Jerozolimie i inne też miała następstwa.

Po śmierci króla Ahazyi matka jego Athalia, godna córka rozpustnej Jezabeli, kazawszy wymordować wszystkich potomków domu Dawida, siadła na tronie. Ale po sześciu latach wnuk jej Joas, uratowany śród rzezi i wychowywany w świątyni przez kapłana Jojadę, odebrał berło swej babce, którą zabito, i osiadł na tronie Judy, ślubując uroczyście wierność Jehowie. Świątynia Baala w Jerozolimie była zniszczona, a jej kapłan zabity. Następcą Joasa niedołężnego, który po 40-letniem panowaniu został zamordowany za ukamienowanie w świątyni proroka Zacharyusza, był Amazya, zwycięzca Edomitów, pobity i wzięty do niewoli przez Joasa Izraelskiego. Syn tego

zwycięzcy, Jeroboam II, pobiwszy Aramejczyków, odzyskał wszystkie prowincye utracone przez pradziada Jehu i dziada Joahasa. Współcześnie z Jeroboamem II, który był jednym z najdzielniejszych królów izraelskich, panował w Judei nie mniej dzielny Asarya v. Usia, syn zamordowanego przez spiskowców Amazyi. Dbając szczerze o dobro narodu obwarował Elath dla zabezpieczenia handlu na morzu Czerwonem, zaopatrzył Jerozolimę w nowe fortyfikacye, wzniósł wieże strażackie i cysterny na pustyni judejskiej dla bezpieczeństwa trzód i podróżnych, a wreszcie zajmował się bardzo gorliwie hodowlą bydła, rolnictwem i ogrodownictwem. Tym sposobem oba państewka dźwigały się szczęśliwie z dawnej niemocy.

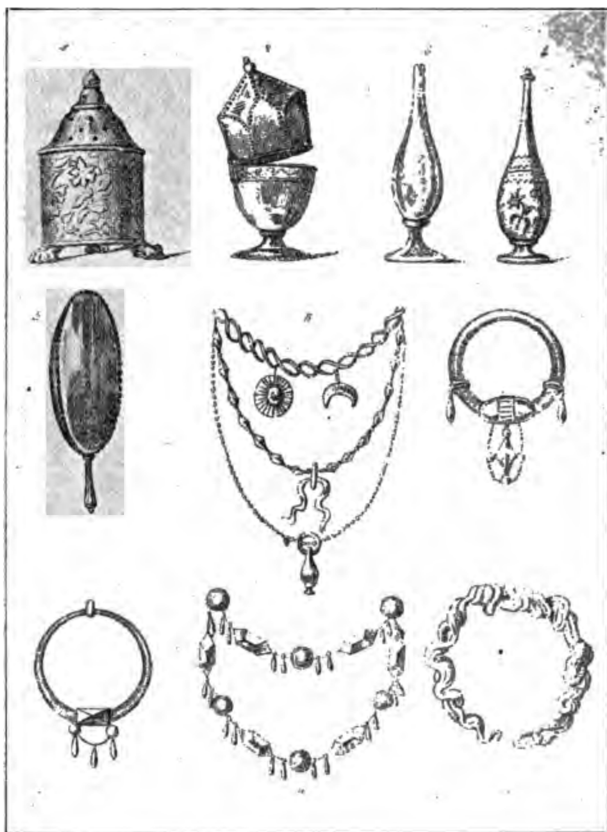
I w takiej to chwili pomyślnego rozwoju obu królestw zjawia się w Samaryi i w Bethel, jako prorok, Amos z Thekoa, żeby w imieniu Jehowy obwieścić współrodakom swoim zniszczenie Israela bliskie i zupełne. Ta przepowiednia złowróżbna spełnić się miała. — Dlaczego? Wznoszenie się i Judy i Izraela było następstwem osłabnięcia monarchii assyryjskiej. Po Salmanassarach i Ramon-Narariich, nastąpili w Niniwie królowie słabsi, pozbawieni wrodzonego Assurowi ducha podbojów i zaborczości. Granice tego państwa w ciągu lat 30-tu cofały się stopniowo ku środkowi „niby wody jeziora, którego źródła wysychają.” Damaszek, przez chwilę ujarzmiony, odzyskuje swą niezależność; Tyr, Sydon, Gebal, Arvat przestają dzielić się z pasorzytem korzyściami swoich przedsięwzięć; Hamath i miasta hittyjskie wzmogły się po ciężkich klęskach, a Jeroboam II, który płacił Rammon-Nirarowi haracz Jehuidów, otrząsnął się z tego zobowiązania. Łupy wojenne wzbogaciły Samaryę; skarb Jeroboama II przypominał najpiękniejsze dni Salomona; Assyrya wróciła do granic swoich, a epidemie dziesiątkowały jej miasta. Aram, wyczerpany tyloletniemi zapasami z Assyryą, przestał być

strasznym dla Izraela, który, szanowany dotychczas przez wielkich królów assyryjskich, istniał bez trwogi, a dzień klęsk zdawał się dalszym od niego, niż kiedykolwiek. Porósłszy w dostatek i bogactwo, Efraimici rozmiłowali się w zbytku; spokojni mieszkańcy Samaryi spoczywali na łożach tyryjskich, obitych kością słoniową, i pili karmel lub wino Libanu w bogatych czarach z Sarepty, namaszczając swe ciało oliwą zaprawną wonnościami. Wskutek stosunków handlowych z Fenicyanami i Aramejczykami wytwarzać się zaczęły związki bliższe i serdeczniejsze z temi ludami, gdyż Izrael był rozmiłowany w cudzoziemcach. Arystokracya efraimicka nabrała smaku do spekulacyj, a izraelita ubogi doświadczał jednego losu z wyrobnikiem sydońskim: był eksploatowany jak zwierzę na rzeź przeznaczone. Podług słów proroka Amosa sprzedawano dłużnika za parę sandałów, gdyż obyczaje narodu stawały się coraz wyuzdańsze. Tam, gdzie Jezabel podniosła rozpustę do wyżyn instytucyi boskiej, trucizna moralna musiała przegryzać stary organizm narodu.

Morderstwa bezużyteczne króla Jehu nie zadały kultom kanaańskim takiego ciosu, na jaki liczył Elizeusz. Już następca Joachaz podźwignął kulty, zniszczone przez jego ojca, więc z dnia na dzień malała różnica pomiędzy obyczajami kanaańskiemi a izraelskiemi. Szydzono z instytucyj najświętszych, egoizm nie szanował niczego: tu policzkowano proroków, tam, przez szyderswo zmuszano nazirejczyków do picia wina. Jeroboam II-gi dawał sam przykład życia wytwornego i swobodnego; dostojnicy posiadali pałace zimowe i letnie, budowane z kamienia ciosowego i z cedru, wypełniane przedmiotami zbytku fenickiego.

Wzrastająca ciągle żądza zysku i zmysłowość nieokiełznana — oto dwie namiętności najgłówniejsze, które opanowały Izraelem w tej epoce dobrobytu i rozluźnienia obyczajów. Przybytek Assery znów

otwarł dla wiernych swe progi gościnne a kuszące, gdyż „duchem wieku był duch prostytucyi". Nawet w miejscach pielgrzymek i w oczach tłumu odbywa-



Przybory toaletowe Izraelitek.

y się przedstawienia najrozpustniejsze. Młodzi lu-, zie, wychowani w warunkach sromotnych, byli od

pierwszych chwil dojrzałości świadkami scen wyuzdanych a bezwstydnych. Corocznie obchodzono uroczystość „wynaturzoną", podczas której zamiana strojów przez osobniki płci obojej upoważniała do swobód niczem niehamowanych. Rodzina, oparta na rozpuście, była w upadku, „starość owładnęła Efraimem".

Dopiero śmierć Jeroboama, usunąwszy podporę zewnętrzną społeczeństwa izraelskiego, ujawniła jego niemoc zupełną. W 6 miesięcy później syn jego, Zacharyasz, zginął z ręki morderców wraz z całym rodem Jehuidów, który około stu lat siedział na tronie. „Stare zło" Izraela, mordowanie swych królów, stało się teraz chlebem powszednim. Morderca Zacharyi, Sal lum, panował tylko przez miesiąc i był zamordowany w Samaryi przez Menehema. Mord, zemsta osobista, pogoń za bogactwem i ucisk straszny — oto jedyne hasła tej epoki, w której groza stała się mądrością najwyższą i podporą jedyną każdego władcy.

Otóż właśnie w chwili takiego rozprzężenia i anarchii najzupełniejszej w Izraelu, zasiadł na tronie Niniwy w r. 745 przed Chr. Tiglath Pileser III, jeden z najdzielniejszych władców assyryjskich, któ rego oręż sięgnął do granic' Egiptu. Po zwycięztwach tego monarchy nad Rezinem z Damaszku i Hiramem z Tyru, których obłożył haraczem, Menehem, dla zdo bycia przyjaźni Tiglatha i utrwalenia się na chwiejnym tronie składa królowi daninę w sumie tysiąca kikarów, t. j. około 10 milionów fr., wydartych z narodu grabieżą. Tymczasem syna jego Pekahię zabija Pekah ben Remaleja, a obawiając się Assyryjczyków, zawiera przeciwko nim przymierze wojenne z Rezinem, usiłując wciągnąć do związku i króla Judy Jothama. Gdy jednak ani ten książę, ani następca jego Achas nie chcieli przystąpić do związku, sprzymierzeńcy napadli na posiadłości Achasa, zadali mu klęskę stanowczą i przystąpili do oblężenia Jerozolimy. Achas, monarcha bez charakteru i energii, przy-

gnieciony odpowiedzialnością o wiele przechodzącą jego siły, stracił głowę, pomimo, że miał pod ręką doradcę najświetniejszego w osobie proroka Izajasza, który, urodzony w stolicy, przebywał w niej ciągle przy świątyni. Był to mąż, który posiadał wszystkie przymioty do kierowania teokracyą. Niezłomny, czysty, nieprzystępny wszelkim ujemnym wpływom wieku, pod któremi uginał się Achas, świadomy doskonale wszelkich szczegółów polityki wewnętrznej i zewnętrznej, Izajasz panował, jako wieszcz prawdziwy, nad chwilą obecną i nad przyszłością Izraela. Będąc, co się rzadko zdarza, i mówcą potężnym i politykiem doskonałym, chciał Izajasz poświęcić na usługi króla swoje szerokie wiadomości i swoją dzielność—ale król odtrącił dłoń wyciągniętą, obawiając się, że znajdzie w proroku — pana. Mąż tego hartu co Izajasz, opanowany wyłącznie celami religijnemi, mógł wciągnąć państwo w sferę teokratycznego despotyzmu, w którym sam władca byłby utracił swą wolność. Achas przekładał państwo nawet źle rządzone nad państwo, któremby nie kierował dłonią własną. Pomiędzy naturą króla artysty, dla którego religia była więcej sprawą wyobraźni, niż sumienia, a naturą proroka, oddanego całkiem sprawom Jehowy, istniała przepaść nie do przebycia. Mając tedy do wyboru albo Izajasza i *Thorę*, t. j. „Prawo”, albo opiekę jednego z wielkich królów Egiptu lub Assyryi, wybrał Achas rolę wasala pełną upokorzeń i ucisku, byle się tylko nie poddać jarzmu proroka, które go strachem przejmowało. Jakoż, pomimo najgorętszych usiłowań Izajasza, ażeby rozbudzić odwagę w królu i przejąć go ufnością w pomoc Jehowy, Achas wezwał pomocy Tiglatha na zgubę swoją i ojczyzny. W r. 733 zjawia się Tiglath, rozbija Pekahę i Rezina, wciela do swego państwa całe szmaty ich krajów, wywożąc mieszkańców do Assyryi. Był to cios dla partyi aramejskiej w Izraelu, więc też

Hozea ben Ela zabija Pekaha i nad strzępami jego posiadłości obejmuje rządy z rąk Tiglatha. W parę lat później (732) cała Syrya została zajęta przez Assyryjczyków, a w Damaszku, gdzie Tiglath przyjmował hołdy i daniny od państewek południowo-syryjskich i od Achasa, rządził odtąd namiestnik Tiglatha. Teraz łatwo było przewidzieć los Izraela, który odtąd graniczył z Assurem bezpośrednio. Hozea płacił przez lat kilka haracz wrogowi i żył w spokoju. Ale gdy miejsce Tiglatha zajął Salmanassar IV (726 — 722), Hozea, chcąc zrzucić jarzmo assyryjskie, sprzymierzył się z faraonem egipskim Shabakiem i odmówił płacenia haraczu. Niestety, sprzymierzeniec egipski niedopisał, a Salmanassar obległ Samaryę, która, broniona z bohaterstwem rozpaczy przez lat trzy, uległa wreszcie Sargonowi w r. 722.

Gdy złamano na zawsze koronę dumną „pijaków Efraima," kraj cały wchłonęła Assyrya i Sargon przystąpił bezzwłocznie do przesiedlenia mieszkańców. Wiedza polityczna—pisze Archinard—nie znała sposobu skuteczniejszego na zgnębienie ducha niepodległości; to też praktyka assyryjska stała się zwyczajem politycznym krwiożerczych zdobywców azyatyckich. Żołnierze Sargona sprowadzili do obozu rodziny Izraelitów, wydarte z ich domowego ogniska; rzezańcy, którym przypadła rola sekretarzów stanu, zapisali na zwojach skórzanych liczbę tych nieszczęśników, ktorych narachowano 27,280. Jeńcy samarytańscy, strzeżeni przez łuczników assyryjskich, opuścili ognisko dymiące, które dotychczas było ich dumą, unosząc w workach to tylko, co im wróg zbogacony łupem zabrać pozwolił. Tłum jeńców, popędzany pikami żołnierzów, oddalił się w kierunku Megiddo, rzucając spojrzenie ostatnie na zwaliska świątyń i pałaców. I teraz zapewne, idąc wciąż naprzód, śród promieni słońca, ziejącego ogniem straszliwym, Izraelici nieszczęśni przypominali sobie słowa prorocze Amosa i Hozeasza, którzy wzrokiem orlim sięga-



Samarya.

jąc w przyszłość, przepowiedzieli narodowi tę klęskę Nie chcąc dopuścić do odrodzenia narodu, równie wytrwałego, jak płodnego, który z takim trudem ujarzmić przyszło, Sargon kazał rozproszyć jeńców śród różnych okolic swego państwa. Żyjąc w nowych zupełnie warunkach bytu i pod różnemi klimatami, zesłańcy musieli zwolna stopić się całkiem z innymi ludami zwyciężonymi i zatracić z czasem swój charakter. Jednę grupę jeńców osiedlono w krainie żyznej u stóp Dżebel Karadża, w Guzanie, inną aż w dolinach Medyi i tak dalej po różnych krańcach olbrzymiej monarchii Assura. Przed tą deportacyą Samarytanów i po niej odbywały się także dobrowolne wychodźstwa Izraelitów, skierowane po większej części ku dolinie Nilowej. Życie handlowe, dzięki któremu powstały składy izraelskie za granicą, ściągało synów Jakóba do kantorów fenickich Memfisu. W ostatniej ćwierci wieku VIII przed Chr. kolonie te zdwoiły się przez wędrówki Efraimitów dla odszukania nowej ojczyzny i doszły z czasem do rozkwitu nadzwyczajnego, jak to w swojem miejscu zobaczymy. Niemałe też fale Hebrajczyków spływały do kolonij fenickich, któremi był już zasiany świat zachodni. Było to pierwsze z tych rozproszeń kolejnych, które miały rozsiać Izraelitów po całym świecie.

Gdy tak posiadłości Izraela opustoszały, a pośród zwalisk i ruin dzikie bestye mnożyły się w sposób zastraszający, „król wielki" musiał się spieszyć z zaludnieniem okolic obumarłych, żeby kraj tak żyzny i bogaty nie zamienił się z czasem w pustynię. A że wojna coroczna dostarczała jeńców poddostatkiem, więc też kolejno liczne warstwy pochodzenia rozmaitego były na ziemiach Izraela osiedlane. Ta ludność nowa była zbieraniną kosmopolityczną, w której stary żywioł krajowy nie zdobył jeszcze przewagi, pomimo swojej większości. Oto dla czego Żydzi południowi nie chcieli nigdy uznać narodu bratniego

w tej rasie mieszanej, która jednak posiadała rdzeń izraelski.

Król Achas (734 — 720) przez wezwanie Assyryjczyków odroczył tylko katastrofę od królestwa Judy, którą prorocy przepowiedzieli. Syn jego Hiskiasz (719 — 692), chcąc się wyzwolić z pod jarzma assyryjskiego, przystąpił do związku państewek od Tyru na północy aż do Judy i Edomu na południu, które po śmierci Sargona (705) zamierzały odzyskać niezależność. Ale gdy syn Sargona, Sanherib (704—682), po wypędzeniu Merodacha Baladana z Babilonii i wytworzeniu w Sydonie państwa hołdowniczego, zwrócił się przeciw książętom sprzymierzonym, wszyscy śpieszyli z haraczem do stóp zwycięzcy, który jednak obległ Jerozolimę, żeby ją głodem zmusić do poddania. Nie pomogły sumy olbrzymie, któremi Hiskiasz chciał przejednać zawziętego na Judę Sanheriba, ale zato przyszła w pomoc oblężonym zaraza. Wskutek epidemii, która zdziesiątkowała wojsko Assura, Sanherib musiał zaniechać oblężenia i wrócić spiesznie do swej stolicy, gdzie został przez synów zamordowany.

Hiskiasz, będąc przeciwieństwem swego ojca, usiłował, pod wpływem proroka Izajasza, oczyścić królestwo z wszelkich przymieszek pogańskich i z zabobonów odwiecznych, które wyrosły na pniu starej religii Izraela. Kazał on zniszczyć węża bronzowego *(nechusthan)*, któremu przynoszono chorych i konających, a następnie zakazał kultu miejsc wyniosłych *(bamoth)*, polecając wyciąć istniejące w nich drzewa święte i zburzyć ołtarze. To usunięcie kultu, uświęconego przez patryarchów i przez królów, przez proroków dawnych i przez kapłanów najgorliwszych, było świętokradztwem prawdziwem w oczach ludu, który wogóle zrozumieć nie mógł idei króla, pozbawiającego prowincyę ognisk religijnych na korzyść jednej tylko świątyni w Jerozolimie. A jednak cel króla był bardzo widoczny i doniosły; chodziło tu

bowiem o wyrwanie z korzeniem skłonności Żydów do poganizmu, który w owych *bamotach*, usuniętych z pod wszelkiej kontroli, zdobył równouprawnienie z kultem Jehowy i często go nawet usuwał. W ten sposób Hiskiasz, a raczej doradca jego, Izajasz, przygotowywał jednę z największych rewolucyj religijnych, jakie zna historya, nasiona bowiem, które rzucił prorok, wydały, choć znacznie później, bujne owoce. W owej dobie moralny poziom narodu był jeszcze tak nizki, że pomimo zogniskowania kultu w świątyni jerozolimskiej, jahwizm, wbrew usiłowaniom Izajasza i Micheasza, był religią nawskroś formalistyczną. Ołtarze pokryte były ofiarami, tłum obchodził skwapliwie wszelkie uroczystości i sabaty, ale ta religia, nie mająca żadnego związku z sercem i wolą jej wyznawców, nie mogła opanować namiętności nizkich, które społeczeństwem owładnęły. Zresztą, jeszcze się naród nie oswoił z nowym porządkiem rzeczy, gdy syn i następca Hiskiasza, Manasse (691 — 638), dla przypodobania się Assyryjczykom, przywrócił zniesione przez ojca *bamoth'y* kanaańsko-izraelskie, a w świątyni ustanowił przybytek różnych kultów, odpowiadających potrzebom państwa, uczestniczącego w międzynarodowym handlu assyryjskim. Był to cios straszny dla stronnictwa wytworzonego przez proroków, które, nie bacząc na srogie prześladowania, stawiało opór woli królewskiej. Manasse wytrwał w swej polityce religijnej aż do końca, a śladami jego kroczył także następca Amon, zabity po dwuletniem panowaniu przez spiskowców. Lud w miłości swojej dla dynastyi Dawida osadził na tronie, wbrew spiskowcom, 8-letniego Jozyasza (636 — 607), syna Amona. Saphan, jako kanclerz, Hilkia jako arcykapłan, zwolennicy reformy Izajasza, a przeciwnicy stronnictwa assyryjskiego, ujęli ster rządów podczas małoletności króla, który wychowany został w duchu reformy, popieranej usilnie przez proroków.

Ci przewodnicy narodu przyszli do przekonania,



Pomnik grobowy królów judzkich.

że zamknięcie szczelne bram państwa dla kultów pogańskich, które falą do kraju płynęły, mogło być dokonane tylko przez reformę, opartą na prawodawstwie niewzruszonem. Wszelako dla przeprowadzenia takiej reformy niezbędny był współudział zarówno kapłanów świątyni królewskiej w Jerozolimie, jak i samego króla. Jakoż na wiosnę r. 621 arcykapłan Hilkia oddał kanclerzowi Saphanowi znalezioną w świątyni księgę prawodawczą, która natychmiast wręczona była królowi. Jozyasz, przerażony treścią tej księgi, która zawierała przepisy bardzo surowe, odniósł się do prorokini Huldy z zapytaniem, co ma uczynić. Hulda zaleciła wykonanie wszystkich praw księgi pod grozą gniewu Jehowy. Wskutek tego król zwołał przedstawicielów Judy do Jerozolimy, odczytał im księgę prawodawczą i zobowiązał tak siebie, jak i naród, do wprowadzenia nowego prawodawstwa. Nowe zasady i przepisy, powołane do życia na podstawie odnalezionej księgi prawodawczej, odpowiadają, podług opinii hebraistów nowożytnych, jedynie prawodawstwu, zawartemu w księdze „Deuterononium," t. j. „Powtórzenie zakonu." Otóż reforma Jozyasza, oparta na księdze powyższej, dotyczy punktów następujących: Tylko na jednem miejscu Jehowa czczony być może—w świątyni jerozolimskiej, gdyż nabożeństwa połączone z kultem wyżyn (*bamoth)* są bałwochwalstwem. Kto innym bogom służy—nie Jehowie, ma być z Izraela wyświecony. Uroczystości mogą być obchodzone tylko w Jerozolimie, a wszyscy kapłani po za świątynią królewską powinni być natychmiast usunięci; w stolicy zaś każdy lewita ma prawo oddać się służbie kapłańskiej i korzystać z części dochodów. Ponieważ wskutek zniesienia ognisk kapłańskich po za Jerozolimą należało przeprowadzić zmianę praktyki sądowej, przeto w każdej miejscowości większej ustanowiono sąd oddzielny, a w Jerozolimie najwyższy. Sędziami byli częścią ludzie świeccy, częścią lewici, gdyż kapłani uchodzili za

właściwych tłómaczów prawa. Wszelkie wróżbiarstwo było zniesione w Izraelu, a prorocy zajęli miejsce wieszczków i wróżbitów. Wreszcie wszystkie naleciałości kultu pogańskiego zostały troskliwie usunięte, a stosunki narodu społeczne i prawne z całą ścisłością określone. To nowe prawodawstwo, wprowadzone zrazu pod wpływem proroków, zapewniało z czasem przewagę najzupełniejszą nie im, lecz kapłanom, którzy zogniskowani tylko w Jerozolimie, stali się najwyższą władzą w narodzie.

Bądź co bądź, nowa księga prawodawcza stała się strażnicą najważniejszych idei proroków wielkich, a mianowicie: monoteizmu najczystszego, oraz czci Boga, wolnej od uzmysłowień bałwochwalczych; łączności z Jehową, opartej na węzłach serdecznych, a wreszcie stosunków prawnych na wskroś izraelskich i kultu, opartego na dziejach narodu. Litery prawa pisanego, usankcyonowane przez władzę królewską, stanowiły warownię stokroć pewniejszą dla przechowania zasad i przepisów powyżej wyszczególnionych, aniżeli chwiejne podania ustne. Religia izraelska, stawszy się religią książkową, wytworzyła literaturę „świętą" Izraela, o której w swojem miejscu obszernie mówić będziemy. Wszelako spory o „literę" prawa, o panowanie wyłączne tych liter, zrodziły przymus w rzeczach wiary, który nadał późniejszej religi Izraela cechę nawskroś formalną, a w dodatku kazuistyczną.

Tymczasem, gdy Assyrya, doszedłszy pod Assurpanipalem do szczytu swej potęgi, gwałtownie upadać zaczęła, na arenie palestyńskiej zjawił się nowy zdobywca egipski, Neho II. Jozyasz, ufny zapewne w pomoc Jehowy za dokonanie reformy religijnej, zastąpił drogę najezdnikowi pod Megiddo; ale w bitwie morderczej stracił i wojsko i życie. Joahasa, młodszego syna i następcę Jozyasza, Neho wziął do niewoli i odesłał do Egiptu, osadzając na tronie Judy syna starszego, Eliakima, przezwanego przez fa-

raona Jojakimem, t. j. wasalem (606 — 597), który musiał złożyć zwycięzcy haracz 100 talentów srebra i 10 — złota, wyduszonego przemocą z mieszkańców kraju. Gdy jednakże w tym samym czasie Niniwa upadła (606) i Nabukadnezar zwyciężył Nechona pod Karkemiszem, Palestyna wraz z całą Syryą znowu przeszła pod wpływ babiloński. Prześladowania, jakich doświadczał prorok Jeremiasz od Jojakima, świadczą wymownie, że król Judy odwrócił się od reformy ojca i że nowe prawodawstwo nie mogło w warunkach tak nieprzyjaznych utrwalić się pośród narodu. Gdy miejsce Niniwy zajął Babilon, nowy władca wielkiej monarchii, Nabukadnezar, dla gruntownego osłabienia Judei rozpoczął z nią walkę. Niedołężny następca Jojakima, Jojachin, został wzięty do niewoli i wysłany do Babilonu wraz z najprzedniejszymi mężami w kraju, śród których znajdował się tak że prorok i kapłan Ezechiel, a jednocześnie i naczynia najcenniejsze przeszły z pałacu króla i ze świątyni do skarbca babilońskiego. Uważając takie poniżenie Judy za dostateczne, Nabukadnezar oddał rządy państwa synowi Jozyasza, Mathanii, który, jako król otrzymał imię Zedekijasza (596—587) v. Sedecyusza. Ale jużw r. 593 zebrani w Jerozolimie posłowie wszystkich zależnych od Babilonu państewek syryjskich: Edomu, Moabu, Ammonu, Tyru i Sidonu przygotowywali z królem Zedekiaszem na czele powstanie przeciw tyranowi, zapewne nie bez wpływów egipskich. Przestrogi proroka Jeremiasza sparaliżowały wprawdzie tym razem plan sprzymierzonych, ale gdy wkrótce udało się Psametichowi II nakłonić Zedekijasza do złamania wierności Babilonowi, Nabukadnezar rozpoczął walkę, która i państwu i tronowi Dawida zadała cios ostateczny.

Oblężenie Jerozolimy rozpoczęło się 10-go stycznia roku 587 i trwało półtora roku, gdyż miasto, dzięki położeniu niedostępnemu i obwarowaniom bardzo potężnym, nie było łatwem do zdobycia. To też



Grobowiec królów judzkich.

Nabukadnezar kazał gród cały otoczyć murem, aby go ogłodzić. Gdy z powodu nadejścia wojsk egipskich król Babilonu zaniechał czasowo oblężenia, nadzieja wstąpiła w Żydów, którzy nawet pod wpływem szału uwięzili proroka Jeremiasza za jego złowróżbne przepowiednie. Ale wkrótce Nabukadnezar powrócił jako zwycięzca, żeby rozpocząć walkę zażartą, a dla oblężonych beznadziejną. Nie pomogła odwaga bohaterska dzielnych obrońców; głód przerażający, który zniewalał matki do spożywania dzieci własnych, musiał położyć kres walce; Jerozolima w dniu 9 lipca r. 586 stała się łupem zdobywcy. Śród zamieszania Zedekiasz wraz z orszakiem swoim usiłował uciec nad Jordan, lecz schwytany i odprowadzodzony przed oblicze króla Babilonu, uległ sądowi barbarzyńskiemu. W oczach jego wyrznięto najprzód wszystkich dostojników, a potem wszystkie jego dzieci. Był to obraz ostatni dla wzroku króla. Oślepiony i zaprowadzony w kajdanach do Babilonu, Zedekiasz, ostatni potomek Dawida, panujący na tronie Jerozolimy, zakończył w więzieniu żywot nędzarza. Stolicę, po ograbieniu jej najdokładniejszem, oddano na pastwę płomieniom; z pałacu i ze świątyni zostały zgliszcza, obwarowania stolicy z ziemią zrównano, a cała ludność bogatsza poszła w niewolę babilońską. Nad resztą mieszkańców ubogich objął władzę namiestnik babiloński, Gedalia. Ale gdy wkrótce potem urzędnik ten został zamordowany, pozostała ludność, w obawie przed zemstą babilończyków, nie słuchając rad Jeremiasza, przeszła do Egiptu, żeby tam zginąć bez śladu. Wówczas ludy sąsiednie jak: Ammonici, Moabici, Filistyni, Edomici, dając upust radości bezmiernej z powodu klęski wroga odwiecznego, rzuciły się na Judeję opustoszałą, niby ptaki drapieżne, ażeby pożreć te nędzne resztki, które zdobywcy pozostawili. Judea tedy istnieć przestała.

Gdyby Izrael—pisze Carnill—był narodem jak *każdy inny*, nie mógłby nigdy przetrwać katastrofy

tak straszliwej i byłby musiał zginąć w niewoli babilońskiej. Aie Izrael był głosicielem idei, której zniszczyć wraz z państwem nie było można. Prze, ciwnie, teraz dopiero, gdy ciało uległo zniszczeniuduch z więzów oswobodzony mógł się swobodnie rozwinąć. Judea umierała śmiercią, w której tkwił zaród nowego życia. Gdy jej słońce zdawało się gasnąć na zawsze, na Wschodzie dalekim zaświtał dzień nowy, który miał świat cały oświecić potęgą swojej jasności. Izrael wstąpił do grobu z nadzieją rychłego zmartwychpowstania i ta nadzieja ziścić się miała. Zaledwie upłynęło lat 49 od owej chwili, gdy wódz Nebusaradan podpalił miasto i świątynię, już na miejscu dawnego ołtarza powstał nowy, dźwignięty siłą wygnańców, którzy powrócili do ojczyzny. Płomień który pochłonął Jerozolimę, był dla Judy ogniem, oczyszczenia, a z posiewu łez niewolniczych miał się narodzić owoc drogocenny i niezniszczalny.

XI.

Prorocy: Amos, Hozeasz, Izajasz i Micheasz.

Zobaczmy teraz, jak się przedstawia działalność proroków na tle wydarzeń dziejowych, które podaliśmy wyżej w krótkim zarysie.

Najstarszym z proroków, których pisma doszły do naszych czasów, jest *Amos*. Urodzony w miasteczku judejskim Tekoa, prosty wieśniak, był, jak sam zeznaje, powołany przez Jehowę od trzód, które pasał, do posłannictwa proroczego w Izraelu, któremu śród najwyższego rozkwitu królestwa dziesięciu szczepów, za Jeroboama II, przepowiedział straszną karę za grzechy względem Boga i ludzi, t. j. upadek państwa i niewolę. — Przybywszy do Bethel, gdzie była świątynia izraelska, Amos wołał do ludu:

„Słuchajcie słowa tego, które wygłaszam... Dom Izraelów upadł, a więcej nie powstanie. Dziewica izraelska porzucona jest na ziemię swoją i nie masz, ktoby ją podniósł. Bo to mówi Pan Bóg: w mieście, z którego wychodziło tysiąc, zostanie w nim sto; a z którego wychodziło sto, zostanie w nim 10 w domu Izraelowym. Bo to mówi Pan domowi Izraelskiemu: szukajcie mię, a żyć będziecie".

Słowa powyższe wydały się ludowi osłupiałemu bluźnierstwem! Jak to? Bóg nie miałby ani woli dobrej, ani siły bronić od wrogów ludu swojego, który mu służy. A toż wieszcząc ruinę Izraelowi, Bóg obwieszczałby także i swój upadek. A tymczasem prorok cudowny do bluźnierstwa dodał i drwiny, utrzymując, że to Bóg sam dobrowolnie zniszczy swój naród, bo zniszczyć musi:

„To mówi pan: Dla trzech złości Izraelowych i dla czterech nie nawrócę go: że sprzedał za srebro sprawiedliwego, a ubogiego za buty, że ścierał bardziej niż proch ziemski głowy ubogich, omijając drogę poniżonych; że syn i ojciec chodzili razem do jednej dziewki, ażeby gwałcić święte imię moje; że na szatach zastawnych siadali podle każdego ołtarza, a wino, zdzierstwem zdobyte, pili w domu Boga swojego.. Słuchajcie tego krowy tłuste (magnaci), które jesteście na górze Samaryjskiej, które czynicie potwarz nędzarzom, a niszczycie ubogich, którzy mówicie panom swym: przynieście a będziem pić, przysiągł pan Bóg na świątobliwość swoją, że oto dni przyjdą na was, a wyniosą was na drzewcach... i dziurami uciekać będziecie... i uprowadzą was do Armonu... I obrócę święta wasze w płacz, a wszystkie pieśni wasze w narzekanie; i oblokę wór na wszelki grzbiet wasz, a na każdą głowę obłysienie... I puszczę głód na ziemię—nie głód chleba, ani pragnienie wody, ale słuchania Słowa Pańskiego".

Czyż tej strasznej groźbie Amosa mógł uwierzyć naród, który, obchodząc skrupulatnie wszystkie uroczystości religijne, składając Jehowie wszystkie ofiary przynależne, wcale się do żadnej względem niego *winy* nie poczuwał? A właśnie w owe uroczystości



Grób Absalona.

i w owe ofiary nawskroś *formalne* uderzył Amos z całą siłą:

„Mam w nienawiści i odrzuciłem święta wasze, ani przyjmę woni od gromad waszych. A jeśli mi ofiarować będziecie całopalenia i dary wasze—nie przyjmę i na ślu by tłustych rzeczy waszych nie wejrzę. Odejmij odemnie zgiełk pieśni swoich, gdyż piosenek liry twojej słuchać nie będę. I odkryje się sąd jako woda. a sprawiedliwość jako potok gwałtowny. Przysiągł Pan Bóg na duszę swoją, mówi Bóg zastępów: brz dzę się ja pychą Jakóbową, a domów jego nienawidzę i wydam miasto z obywatelami jego. A jeśli się zostanie dziesięciu mężów w domu jednym i ci pomrą... „Szukajcie dobra, a nie złości, żebyście żyli, a będzie Pan Bóg zastępów z wami... Miejcie złość w nienawiści, a miłujcie dobro i sprawiedliwość..."

Nie mogąc znieść takich proroctw bluźnierczych, kapłan Amazyjasz woła w oburzeniu do Amosa:

„Wieszczku, idź, uciekaj do ziemi judzkiej, a jedz tam chleb i tam prorokuj... bo świątynia ta jest królewska..." „Nie jestem prorokiem—odpowiada Amos, ani synem proroka, alem pasterz obrywający leśne figi. I wziął mię Pan, gdym chodził za bydłem i rzekł do mnie: idź, prorokuj do ludu mego izraelskiego". „Przetoż to mówi Pan: żona twoja w mieście nierząd płodzić będzie, a synowie twoi i córki twoje od miecza polegną. a ziemia twoja sznurem pomierzona będzie, a w ziemi splugawionej umrzesz, a Izrael pojmany przeniesie się z ziemi swej".

Wypierając się nazwy proroka, Amos chciał przez to zaznaczyć, że nie wyszedł ze szkoły proroków, że nie przez wykształcenie specyalne, zawodowe, doszedł do swego posłannictwa, lecz tylko przez wolę Jehowy. Wyświecony w ten sposób z Bethel, Amos wrócił do zagrody swojej i zaczął pisać, ażeby słowa Jehowy, przez usta jego wypowiedziane, służyły ku pożytkowi nietylko współczesnych, lecz i potomnych. Księga jego rozpada się sama w sobie na *trzy części*, z których każda jest przeniknioua jedna-

kiemi ideami zasadniczemi, z całości zaś widnieje plan jednolity w całej księdze. Część 1-a ma charakter wstępu, w którym autor przebiega wszystkie sąsiednie ludy Izraela, wykazując, że jak żaden z tych ludów nie ujdzie kary za nieprawości swoje, tak też Izrael za grzechy podobne, a bodaj nawet daleko cięższe, gdyż połączone z niewdzięcznością względem Jehowy, będzie sprawiedliwie ukarany. W części 2-ej znajdujemy trzy mowy, z których każda rozpoczyna się od wyrazów: „Słuchajcie słowa tego.” Amos zbija tu naprzód mniemanie Izraelitów, że sam fakt wyboru ich przez Jehowę daje im zupełną gwarancyę bezpieczeństwa i przekonywa, że nie zrozumieli warunków, z któremi ów wybór był połączony. Właśnie dlatego, że Jehowa „wybrał” Izraelitów, musi ich karać za nieprawości. Następnie Amos usprawiedliwia swe posłannictwo wolą bożą, przedstawia zepsucie w Izraelu, bezduszność kultu, nie mającego żadnej łączności z obyczajami, i wieści o przybyciu wroga, w którym domyślać się trzeba Assura, gdyż autor imienia narodu nie wspomina. Wreszcie część 3-a, złożona z 3-ch ostatnich rozdziałów, zawiera okrom wstępu treści historycznej i epilogu, szereg widzeń, w których prorok naukę wyłożoną w mowach uzmysławia obrazami prostemi, lecz wymownemi o strasznych następstwach kary, kończąc nadzieją, że z resztek wierzących dźwignie się kiedyś dom Dawida w dawnym swym blasku, a w błogosławieństwach jednolitości odzyskanej będzie uczestniczył lud cały.

Krytyka nowsza nie podziela poglądów dawnych, które zarzucały stylowi Amosa „surowość i ociężałość chłopską.” I owszem, język tego proroka—pisze taki hebraista, jak Driver—z bardzo małemi wyjątkami jest czysty, a styl wzorowy i gładki. Budowa okresów, zdobnych w *refreny*, jest u Amosa prawidłowa, równowaga zdań i ich części nie pozostawia nic do życzenia, obrazy trafne, choć nieozdobione je-

szcze antytezami, układ tematu umiejętny. Jednem słowem, forma proroctw Amosa, ujętych w strofy różnorodne, jest już zupełnie ukształtowana. — Przechodząc od formy do treści, zaznaczyć musimy, że proroctwa Amasa mają dla historyi monateizmu izraelskiego znaczenie nadzwyczaj ważne. — Tkwi ono nie tylko w przepowiedniach proroka, który na lat 40 naprzód obwieścił zgon Izraela, stwierdziwszy, że jego rozkwit rzekomy to blichtr jedynie, że „rumieniec na obliczu Dziewicy Izraelskiej był nie cechą życia, ale wypiekiem suchotniczym"—ile w tym fakcie, że u Amosa religia ludu już się przekształciła w religię świata, której nadany został podkład metafizyczny i etyczny. Upadek ludu miał być nie upadkiem Boga, lecz zwycięztwem Jego, tryumfem prawa i prawdy nad nieprawością i pozorami. Stary Izrael, nie mając pojęcia dostatecznego o monoteizmie najczystszym, poczytywał bogów pogańskich za równie potężnych w swoim zakresie, jak Jahve, gdy u Amosa Bóg *Zebaoth* jest jedynym Bogiem na niebie i na ziemi, wyższym nad wszystkie siły i potęgi, bo prawo i sprawiedliwość sięgają dalej niźli granice Izraela, dalej nawet niźli potęga Assyryjczyków. — Ale przy całej wielkości swojej Amos — podług słusznej uwagi Cornilla—przejawia pewną jednostronność. Jego Bóg jest w rzeczywistości sędzią kryminalnym, który budzi trwogę, ale nie miłość, a samą trwogą ani serce ludzkie, ani żadna religia wyżyć nie może. To też wymownem uzupełnieniem Amosa jest *Hozeasz.*

„Niby skała pośród pustyni widnieje postać Hozeasza w państwie północnem Izraela." Wszystko dokoła niego wymiótł uragan rozszalały, tylko on stoi niewzruszony i obcy swemu otoczeniu. O tę skałę ostrokańciastą i dziwacznie ukształtowaną rozbijała się długo siła krytyczna i bystrość uczonych hebraistów, Hozeasz bowiem stoi w rzędzie proroków, najtrudniejszych do zrozumienia, a wiemy o nim bardzo niewiele. Zdaje się, że w swej młodości poznał Amosa,



Jorozolima.

którego wystąpienie odważne mogło nie być bez wpływu na działalność proroczą Hozeasza w państwie północnem. Przeżył on upadek dynastyi Jehu i prorokował prawie do wystąpienia Izajasza. Księga jego rozpada się na dwie części: 1 a (1—3) odnosi się do rządów Jeroboama II, druga zaś (4—14) do jego następców, t. j. do anarchii wyuzdanej, która wówczas kraj pożerała. W rozdziale 1-ym prorok przedstawia symbolicznie zdradę Izraela względem Jehowy i jej następstwa. Zaślubiwszy, z rozkazu Boga, niewiastę Gomer, wiarołomną, Hozeasz stał się prorokiem przez swe cierpienia domowe, które pozwoliły mu zrozumieć głębiej ogrom nieszczęść publicznych. Jak z nim żona jego, tak postępował Izrael z Jehową. Miłość i wierność, której on przestrzegał względem małżonki swojej, Jehowa okazywał stale Izraelowi, ale ten niewdzięcznością najhaniebniejszą odpłacił Bogu swojemu. To też jak Hozeasz odepchnął od siebie swoją żonę, tak i Jahve musiał wziąć rozbrat ze swoim ludem. Ale w ten sposób zrozumiał prorok nietylko doniosłość grzechów Izraela, i konieczność kary; jak on, bolejąc głęboko nad niewiernością swej małżonki, kochał ją zawsze, tak i Jehowa nie stracił jeszcze miłości dawnej dla ludu swego. Pomimo widocznej beznadziejności stanu Izraela, pomimo gniewu Jehowy za grzechy ludu, Hozeasz o przyszłości jego nie zwątpił jeszcze, poczytując karę tak srogą za środek wychowawczy względem narodu. To też dlatego Jahwe powołał Hazeasza na proroka, żeby obok prawdy najstraszniejszej głosił... nadzieję. — Oto jak wylicza zbrodnie Izraela:

„Złorzeczenia i kłamstwa, mężobójstwa, kradzieże i cudzołóztwa wylały z brzegów, a krew się krwi dotknęła... Wszeteczeństwo a wino i pijaństwo odejmują serce.—Lud mój pytał się drewna swego, a kij jego opowiadał mu, bo duch wszeteczeństwa zwiódł je... Na wierzchach gór ofiarowali, a na pagórkach zapalili kadzidła pod dębem, topolą i terebintem, bo dobry był cień jego; przeto będą rozpustne córki wasze i oblubienice wasze

staną się cudzołożnicami... Biada im, że odstąpili odemnie; spustoszeni będą, bo wystąpili przeciw mnie; jam ich odkupił, a oni przeciwko mnie mówili kłamstwa. I nie wołali do mnie z serca swego, ale wyli w łożnicach swoich; przeżuwając pszenicę i wino, odstąpili odemnie.... Stali się jako łuk zdradliwy i upadną od miecza książęta ich dla zapalczywości języka swego. Będą przynosili ofiary, będą ofiarować mięso i jeść, a Pan nie przyjmie ich, gdyż wspomni na ich nieprawość i nawiedzi grzechy ich: oni się wrócą do Egiptu. I zapomniał Izrael Stworzyciela swego, a nabudował zborów i Juda namnożył też miast obronnych, więc puszczę ogień na miasta jego i pożre domy jego... Przeto będą jako obłok zaranny, jako rosa ranna przechodząca, jako proch od wichru porwany z bojowiska i jako dym z dymnika. A jam Pan Bóg twój z ziemi egipskiej. a Boga oprócz mnie nie będziesz znał i zbawiciela nie masz, prócz mnie. Jam cię znał na puszczy w ziemi pustej. Według pastwisk swoich napełnili się i najedli się i podnieśli serca swoje i zapomnieli mię. A ja im będę jako lwica, jako ryś na drodze assyryjskiej. Zabiegnę im jako niedźwiedzica, gdy zabiorę dzieci, roztargam wnętrza wątroby ich, a pożrę ich tam, jako lew i bestya polna roztarga je. Zatracenie twoje, Izraelu; tylko we wnie ratunek twój, nawróć się do Pana swojego, boś upadł w nieprawości swojej!..."

Ale po tych słowach groźby przerażającej odsłania Jahwe narodowi jutrznię nadziei. Gdy się Izraelici poprawią, Jehowa przyrzeka:

„Zleczę rany ich, umiłuję ich dobrowolnie, bo się odwróciła zapalczywość moja od nich. Będę jako rosa, Izrael zakwitnie jako lilia i puści się korzeń jego jako Libanu. Pójdą gałęzie jego i będzie jako oliwa chwała jego, a woń jego, jako Libanu... A nad domem Juda zmiłuję się i zbawię ich w Panu Bogu ich, a nie zbawię ich przez łuk i przez miecz i przez wojnę i przez konie i przez jezdne.. I będzie liczba synów Izraelskich, jako piasek morski, który jest bez miary, a policzon nie będzie.."

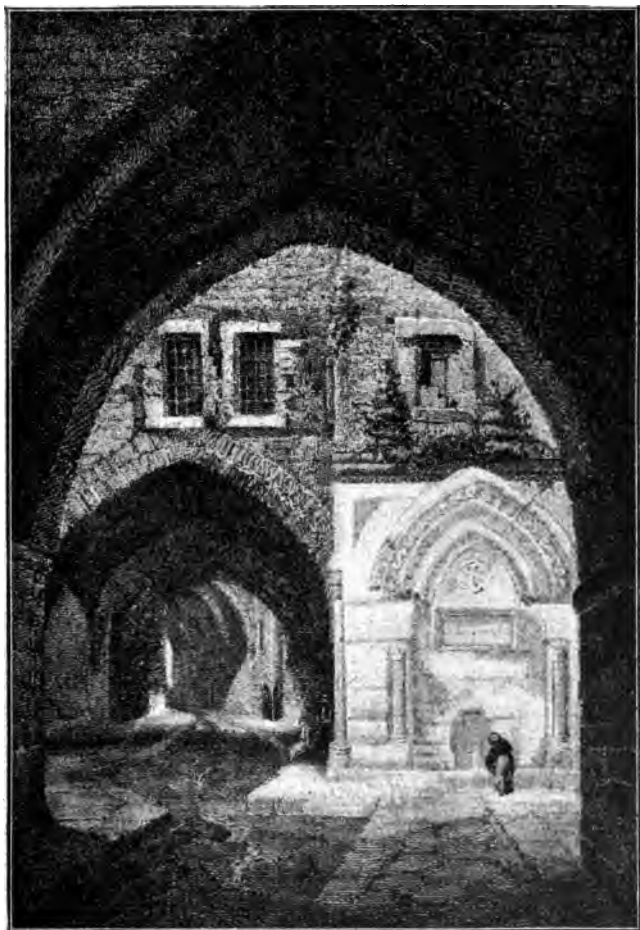
Dla Amosa Jehowa był tylko sprawiedliwością, a dla Hozeasza i miłością. Jest on sędzią Izraela surowszym jeszcze, niźli Amos, ale się nie zatrzymuje na *negacyi, gdyż Bóg* nie jest człowiekiem, któ-

ry gniewowi i namiętności pozostawia słowo ostatnie, lecz świętym i miłosiernym. To też nie może on ostatecznie odtrącić od siebie narodu, który raz szczerze ukochał, lecz chce go podnieść ku sobie, poprawić i wychować dla siebie. Za szczyt księgi Hozeasza słusznie uważają hebraiści ustęp następujący (II, 1—9):

„Gdy Izrael był pacholęciem, ja go umiłowałem i wezwałem z Egiptu syna mego. Lecz im bardziej wołałem, tem więcej odbiegał odemnie; składali ofiary Baalowi i kadzili bałwanom. A jam wypiastował Efraima i nosiłem go na ramionach swych i nie wiedzieli, żem ich leczył. Jam ich przyciągnął do siebie więzami ludzkiemi, węzłami miłości, włożyłem na nich jarzmo łagodne i skłoniłem się ku nim, dając im pożywienie obfite. A oni znów idą do Egiptu i Assur ich królem, a o mnie nic wiedzieć nie chcą. Jak ja cię mam doświadczyć, Efraimie; jak cię ukarać, Izraelu? Mamże postąpić z tobą jak z Sodomą, tak cię doświadczyć, jak Gomorę? Nawróciło się serce moje i wzruszyła się zaraz żałość moja. Nie uczynię zapalczywości gniewu mego, abym zagubił Efraim, bom ja Bóg, a nie człowiek, święty śród ciebie, więc nie po to przybywam, żeby cię zniszczyć".

Tak tedy łaska i miłosierdzie stanowią ostatnie słowo Jehowy, gdyż Bóg—to miłość, a ideja ta, wygłoszona przez Hozeasza, była nowością zupełną w Izraelu, od którego wzamian za miłość Jehowa żądał miłości nie ofiar, poznania Boga—nie całopaleń i nie bałwanów w postaci cieląt i byków, które Hozeasz wyszydza ze wstrętem najwyższym i pogardą.

Charakterystyka Ś. Hieronima, że Hozeasz *commaticus est et quasi per sententias loquens*, to znaczy, że prorok mówił zdaniami oderwanemi, jest najzupełniej ścisła. Tak się kochał w tej formie wieszczenia, że często brak mu spójników łączących zdania, co nie przeszkadza, że proroctwa jego są pełne siły i uczucia. Wszelako ta zwartość zdań nadzwyczajna czyni je nieraz dwuznacznemi lub nawet zgoła niejasnemi. Styl Hozeasza, jedyny w swoim rodzaju, zda-



Ulica w Jerozolimie.

jé się być u niégo odzwierciedleniem dokładnem wrażeń, które targały sercem proroka. Walka, jaka wre w jego duszy wrażliwej pomiędzy miłością dla swego ludu a przeświadczeniem o jego winie, uzewnętrznia się w krótkich jękach i skargach, dyszących namiętnością i siłą, a wolnych od wszelkiej kunsztowności rytmu. Obrazy Hozeasza, bogate w myśli, a zaznaczane zwykle jednym wyrazem i szerzej nierozwijane, harmonizują zupełnie z ogólnym charakterem stylu proroka.

W 30 lat po wystąpieniu Amosa w państwie północnem wzniósł się wśród Judy prorok *Izajasz*, który, podług Koenena, „ze wszystkich punktów widzenia, ze stanowiska estetyki, czy idei, pozostanie na zawsze największym prorokiem Izraela".

Widzieliśmy, że w tym krótkim czasie stan Syryi zmienił się z gruntu pod obuchem ciosów assyryjskich. Wskutek szybkiego upadku Efraima państwo judzkie znów odzyskało dawną swą siłę, w którą jednakże przenikało groźne zepsucie obyczajów. Te nowe stosunki zrodziły męża nowego. Żył on nie jak Amos, pasterz, w odosobnieniu, lecz pośród możnych narodu, których występki znał doskonale. Że Izajasz był doświadczonym mężem światowym, widać to z jego opisów zbytku i modnych artykułów damskich tudzież z umiejętności trafiania w ton odpowiedni, gdy szło o groźbę skierowaną przeciw dostojnikom, z którymi codziennie obcował. Walczy on przeciw zepsuciu ogólnemu, unikając zwykle napaści osobistych i dynastycznych. Przeciwnie, im większe groziło Judzie niebezpieczeństwo, tem jaśniej maluje przyszłość dynastyi Dawida i stolicy jego. Obdarzony fantazyą potężną, stał się on twórcą ideału przyszłości dla Izraela, t. j. epoki mesyanicznej. Izajasz różni się od Amosa nietylko przez swoje stanowisko społeczne i wyższy talent poetycki, lecz i przez to, że grożąc karami swojej ojczyźnie, uspakaja zarazem *i pociesza*. Gdy Amos przeraża gniewem i ka-

rą, a Hozeasz płacze i żyje nadzieją, Izajasz, posiadając naturę nawskróś praktyczną, pozytywną, rzuca się odważnie w wir walki i oddziaływa stanowczo na losy narodu, zagrożonego w swym bycie.

Syn nieznanego Amosa, którego ojcowie Kościoła mieszają niekiedy z prorokiem, Izajasz, pochodzący niewątpliwie z rodziny jeśli nie książęcej, to szlacheckiej, przepędził prawie cały żywot w Jerozolimie; tu się ożenił i wychowywał kilku synów, bodaj z dwu małżeństw, i tu rozwinął swoją działalność tak proroczą, jak i polityczną, począwszy od ostatniego roku króla Uzyasza, przez całe rządy Jothama, Ahasa i Hiskyasza. Podług legendy, miał być Izajasz przez króla Manassego skazany na śmierć męczeńską.

Księgę Izajasza dzielą uczeni hebraiści na 7 części. Pierwsza (1 — 12) jest zbiorem proroctw, które się odnoszą do Judy i do Izraela, a mają swe źródło w rozmaitych okolicznościach z okresu pomiędzy rokiem 740 a 701. We wstępie Izajasz, oskarżając lud swój o niewierność i niewdzięczność względem Jehowy, porównywa go z dziećmi zwyrodniałemi, które zaparły się ojca własnego.

„Słuchajcie Niebiosa i słuchaj ziemio, gdyż Jehowa mówi: Wychowałem syny i wywyższyłem, a oni mną wzgardzili. Wół poznaje właściciela swego i osioł—żłób swego pana, a Izrael mnie nie poznaje i nie rozumie. Biada narodowi grzesznemu, ludowi nieprawością obciążonemu, nasieniu złoczyńców, synom zepsutym: Opuścili Jehowę, wzgardzili Swiętym Izraela i wstecz się od niego odwrócili. Na czemże jeszcze mam was karać, gdy trwacie w odstępstwie swojem? Każda głowa chora, a każde serce żałosne. Od stopy nogi aż do wierzchu głowy nie masz w nim zdrowia: rana, siność i opuchlizna niezawiązane, ani lekarstwem opatrzone, ani oliwą zmiękczone. Ziemia wasza spustoszona, miasta wasze ogień pochłonął, krainę waszą pożerają cudzoziemcy w oczach waszych i pustoszeje, jak śród napadu nieprzyjaciół. I zostanie córka Syonu (Jerozolima) jako lepianka w winnicy, jako budka na polu melonowem i jako miasto oblężone.

Gdyby Pan zastępów nie pozostawił garstki małej, bylibyśmy jako Sodoma i stalibyśmy się Gomorze podobni. Słuchajcie słowa Jehowy, książęta sodomscy, słuchaj wyroku Boga naszrgo, ludu Gomory! Cóż mi po mnóstwie ofiar waszych, mówi Jehowa. Jam syt całopaleń baranów i tłuszczu cieląt tuczonych; ja nie pożądam krwi byków, jagniąt i cieląt!... Przestańcie składać swe dary kłamliwe; kadzidło jest mi obrzydliwością. Nowiu miesiąca, Sabbatu i innych świąt nie ścierpię; nie znoszę uroczystości waszych i występków. Nowi waszych i świąt uroczystych nienawidzi dusza moja; stały mi się one ciężarem, zmordowałem się, znosząc je. A gdy wyciągniecie ręce swoje, odwrócę oczy swe od was, a gdy spotęgujecie modlitwy—nie wysłucham, bo ręce wasze pełne krwi. Omyjcie się i oczyśćcie; odejmijcie złość myśli swoich od mych oczu; przestańcie źle czynić. Uczcie się czynów dobrych, szukajcie sądu, wspomagajcie uciśnionego, czyńcie sprawiedliwość sierocie, brońcie wdowy."

Przedstawiając obraz sądu, którym grozi Jehowa narodowi, prorok mówi:

„Biada wam, którzy wstajecie rano, aby się bawić opilstwem i pić aż do wieczora, żeby się winem rozpalać. Cytra, lutnia, bęben, piszczałka i wino na biesiadach waszych, a na sprawę Jehowy nie patrzycie, lekceważąc uczynki rąk jego. Przetoż w niewolę zawiedzion jest lud mój, iż nie znał Boga swojego; i zacni poumierali z głodu, a pospólstwo wyschło od pragnienia. Przetoż rozszerzyło piekło czeluść swoją i wejdą do niej mocarze i pospólstwo, zacni i sławni."

Rozdział 6-ty przedstawia wizyę symboliczną, przez którą Izajasz był powołany na proroka; w trzech następnych rozdziałach zebrane proroctwa z czasów wojny syryjsko-efraimickiej, a trzy ostatnie rozdziały części 1-ej dają nam obraz pychy i chciwości Assyryjczyków, wskutek czego Jerozolima będzie wyzwolona i nastąpią rządy króla mesyanicznego.

„I odpocznie na nim Duch pański, duch mądrości i rozumu, duch umiejętności i bogobojności. I napełni *go duch* bojaźni pańskiej; nie według widzenia oczu sądzić *będzie, ani* według słyszenia uszu strofować będzie

Ale będzie sądził ubogich w sprawiedliwości i będzie strofował w prawości za cichemi na ziemi i ubije ziemię rózgą ust swoich, a duchem warg swoich zgładzi bezbożnika. I będzie sprawiedliwość pasem biódr jego, a wiara opasaniem nerek jego. Będzie mieszkał wilk z jagnięciem, a pard z koźlęciem legać będzie; cielę, lew i owca pospołu mieszkać będą, a dziecię małe pędzić je będzie; cielę i niedźwiedź będą się pasły, społem leżeć będą dzieci ich, a lew będzie jadał plewy, jak wół. I będzie igrało dziecią̨tko od piersi nad dziurą żmii, a dziecię odchowane wpuści rękę swoją do jamy bazyliszkowej."

Na część 2-gą (13—23) złożyły się głównie proroctwa, skierowane do ludów obcych, do Babilonu i Assyryi, do Filistynów i Moabu, do Damaszku, Etyopii i Egiptu, do Edomu, Arabii i Tyru. Prorok rozwija tu nadzwyczajną znajomość stosunków społecznych i fizycznych w krajach wyszczególnionych, charakteryzując z wielką trafnością przeróżne objawy ich życia.

Część trzecia, złożona z 4-ch rozdziałów (24—27), stanowi jedno proroctwo, będące obrazem żywym wielkiego sądu nad światem i wyzwolenia ludu izraelskiego.

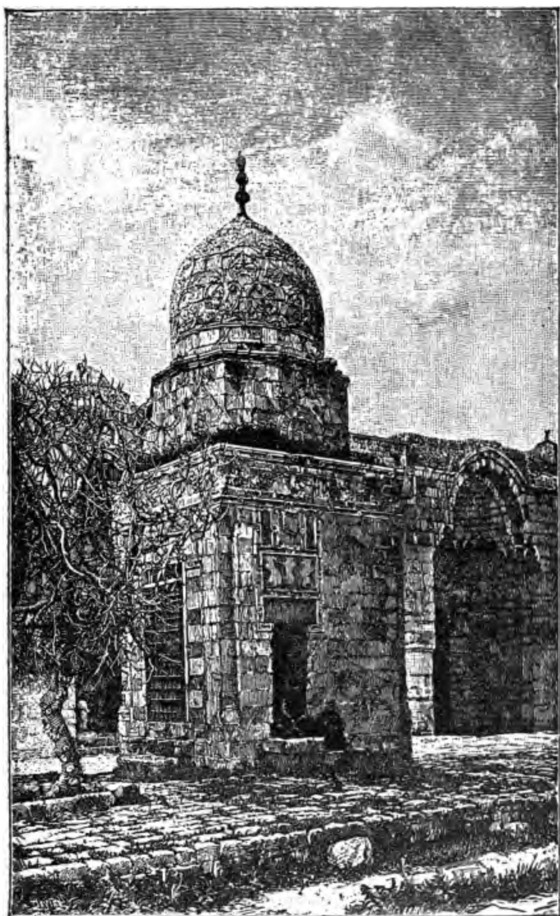
Nowsi krytycy twierdzą, że autorem tego proroctwa nie jest Izajasz, lecz inny prorok nieznany, gdyż w epoce Izajasza nie było pobudek odpowiednich do takiego proroctwa, a treść jego i forma nie licują jakoby z księgą autentyczną Izajasza.

Późniejsze pochodzenie tych rozdziałów — pisze Driver — nie uwłacza wcale ich wielkiej wartości religijnej, gdyż stoją one w najpierwszym szeregu tych proroctw, które noszą charakter ewangieliczny, a zajmują pod pewnym względem wyjątkowe stanowisko w Starym Testamencie. Zdumiewa tu bowiem czytelnika rozległość obszaru, który ogarnia duchowe oko proroka, głębokie nadzieje mesyaniczne, połączone z wiarą w nieśmiertelność, obrazy świeże i jednolite, któremi się prorok posługuje, melodyjna piękno-

ność języka i rytmu, a wreszcie cudowne pieśni liryczne, w których gmina, wyzwolona z niedoli, daje wyraz uczuciu wdzięczności swojej, płynącej z serca przepełnionego.

Część IV (28—33) stanowi grupę mów, których treść odnosi się prawie prawie wyłącznie do stosunku Judy z Assyryą. Prorok przestrzega ziomków przed hazardem oderwania się od Assura i przed nadzieją na pomoc Egiptu, oraz przepowiada klęskę dla kraju, jeśli naród nie usłucha jego ostrzeżeń. Część V-ta (34 — 35) przeciwstawia przyszłość Edomu i Izraela, wieszcząc pierwszemu ruinę, a drugiemu błogosławieństwo i odrodzenie. W części VI (36—39), historycznej, prorok opowiada o atakach Sanheriba na Jerozolimę, o spełnionej przepowiedni Izajasza co do ocalenia Jerozolimy, o chorobie Hiskyasza i wyleczeniu się jego, o poselstwie Merodacha Baladana do króla, a wreszcie o skarbach Hiskyasza, któremi chełpił się niepotrzebnie przed posłami, gdyż w przyszłości zabiorą je Babilończycy.

Część ostatnią księgi Izajasza, złożoną z 27-u rozdziałów (40—66), odnoszą prawie wszyscy hebraiści nowsi do innego proroka, zwanego przez nich konwencyonalnie *Deutero Jesaja* t. j „drugi Izajasz", który jakoby pisał swe proroctwa pod koniec niewoli babilońskiej, przed bliskiem zdobyciem Babilonu przez Cyrusa i powrotem Żydów do ojczyzny, t. j. przed wypadkami, obwieszczonemi naprzód przez proroka. Wypadki te, odnoszące się do okresu pomiędzy r. 549 a 538, stanowią przedmiot główny części 7-ej, która nie wspomina już o cierpieniach i niebezpieczeństwach zagrażających Judzie ze strony Sargona i Sanheriba. Miejsce państwa assyryjskiego zajął w tych proroctwach Babilon, Jerozolima wraz ze świątynią leży oddawna w ruinie, a Izrael przebywa w niewoli, zarażony obojętnością i martwotą w tem przeświadczeniu, że o nim Bóg już zapomniał. Wobec tego prorok usiłował wzmocnić zwątpiałych i zwiastować im bliskie wyzwolenie.



Grob Eliasza.

„A teraz to mówi Pan, który cię stworzył Jakóbie, i który cię utworzył, Izraelu: Nie bój się, bom cię odkupił i nazwałem imieniem swojem—tyś mój!... Gdy pójdziesz przez wody, będę z tobą, a rzeki cię nie okryją; gdy będziesz chodził w ogniu—nie sparzysz się i płomień nie będzie gorzał na tobie: Bom ja Pan Bóg twój Święty, Izraelu, Zbawiciel twój... Odtąd, jakeś się stał czcigodnym w oczach moich i chwalebnym, jam cię umiłował i dam ludy za cię i narody za duszę twoją. Nie bój się, bom ja jest z tobą. Od wschodu przyprowadzę nasienie twoje, a od zachodu zgromadzę cię. Rzeknę północnej stronie: daj, a południowej: nie hamuj, przynieś syny moje zdaleka, a córki moje z kończyn ziemi... Zgładziłem, jako obłok, nieprawości twoje, a jako mgłę rzeki twoje: nawróćże się ku mnie, bom cię odkupił. Chwalcie Niebiosa, bo Jehowa uczynił miłosierdzie; wykrzykujcie kończyny ziemi, brzmijcie góry chwaleniem, lasy i wszelkie drzewa jego, bo Pan odkupił Jakóba, a Izrael chełpić się będzie. To mówi Jehowa, odkupiciel twój i twórca żywota twego: jam jest Pan, czyniący wszystko, rozciągający sam niebiosa, stanowiący ziemię, a nikt ze mną. Jam jest ten, który wniwecz obraca praktyki wróżbitów i szaleństwo wieszczków... Jam jest ten, który wzbudzam słowo sługi swego (proroka) i wykonywam radę posłów swoich; który mówię: Jeruzalem—będą mieszkać w tobie, a miastom judzkim: będziecie odbudowane; który mówię głębinie: wyschnij, i rzeki twoje wysuszę, który mówię Cyrusowi: jesteś pasterz mój i wszystką wolę moją wykonasz... Do kogoście mnie przyrównali i uczynili podobnym, wy którzy znosicie złoto w worku, a srebro na szali ważycie, najmując złotnika, aby uczynił Boga... On będzie stał, a nie ruszy się z miejsca swego, a gdy zawołają do niego nie usłyszy i nie wybawi ich z utrapienia... Pomnicie na pierwszy wiek, żemci ja jest Bóg, a niemasz Boga mnie podobnego... Słuchajcie mnie, twardego serca... przybliżyłem sprawiedliwość swoją i nie oddali się, a zbawienie moje nie zawiedzie. Dam na Syonie zbawienie, a w Izraelu sławę swoją."

Następnie, wieszcząc upadek Babilonu za jego pychę i okrucieństwo nad Żydami, prorok tak woła:

„Zstąp, usiądź w prochu, panno, córko Babilońska, siedź na ziemi; nie ma już stolicy córka chaldejska, bo cię już zwać nie będą pieszczoną i kochanką. Weź żarna, a miel mąkę, obnaż sromotę swoją, odkryj plecy, okaż golenie, a brnij przez rzeki. Odkryje się sromota twoja

i będzie widziana hańba twoja, pomszczę się, a człowiek mi się nie obroni. Siedź, milcząc, a wejdź w ciemności, córko chaldejska, bo cię już nie będą zwać panią królestwa. Rozgniewałem się na lud swój, splugawiłem dziedzictwo swoje i dałem je w twe ręce, a ty nie okazałaś im miłosierdzia i obciążyłaś bardzo brzemię starca... i mówiłaś na wieki będę panią. A teraz słuchaj tego, rozkosznico: próżne obawy! Przyjdą na cię dwie rzeczy nagle dnia jednego: bezpłodność i wdowieństwo. Wszystko przyszło na cię dla mnóstwa czarów twoich i dla wielkiego zatwierdzenia czarowników twoich... Przypadnie na cię ucisk, którego uniknąć nie będziesz mogła, przybędzie na cię nagła nędza... Niechże staną, a zbawią cię astrologowie, którzy patrzyli na gwiazdy i rachowali księżyce, aby z nich przyszłość obwieścić, oto stali się jako słońce; płomień je spalił i nie wybawią duszy swej z ręki płomienia..."

Wreszcie kończy prorok swe przepowiednie wizyą świetlaną, wołając:

„Weselcie się z Jeruzalem, a radujcie się w niem wszyscy, którzy je miłujecie; weselcie się z niem weselem wszyscy, którzy się smucicie dla niego... Jako gdy kogo matka pieści, tak was cieszyć będę i w Jeruzalem ucieszeni będziecie. Ujrzycie i rozweseli się serce wasze, a kości wasze jako trawa zakwitną i poznają rękę Jehowy słudzy jego..."

Na czele teologii Izayasza stoi myśl: „resztka się nawróci", a ta resztka będzie „nasieniem świętem", z którego wyrośnie przyszły Izrael pod pieczą Boską. W obrazie sądu Izayasza tkwi właśnie ta idea zasadnicza, że wszyscy grzesznicy i bezbożni wytępieni będą, gdyż sąd ten jest niezbędną drogą przejściową do zbawienia. Im prędzej ten sąd nastąpi — tem lepiej, kara bowiem dla winnych przybliży błogosławieństwo dla pozostałych. To też prorok zabiega nie o to, żeby sąd oddalić, lecz żeby tę resztkę, która ma być ocalona, wychować i wykształcić, t. j. z serc wrażliwych, którym nadaje miano uczniów Jehowy, uczynić przybytek i strażnicę dla objawienia Boskiego. W związku z istotą tego sądu Izayasz patrzy z od-

rębnego punktu widzenia na rolę, jaką jeszcze odegrać mieli, zgodnie z planem Boskim, Assyryjczycy, których Jehowa użył za narzędzie swoje do wytępienia w Izraelu nieprawości wszelkich i wytworzenia podstaw całkiem nowych dla przyszłego królestwa Judy. Podług Duhma, pierwiastkiem właściwie twórczym w proroctwach Izajasza jest nietylko idea o zmianie szczęśliwej ku lepszemu, lecz przekształcenie absolutne wszelkich stosunków w Izraelu, na podstawie wiary niezłomnej w *świętość* Jehowy. Jahwe, którego siedliskiem stałem jest niebo, zjawia się w swoim przybytku na ziemi, t. j. w świątyni jerozolimskiej, rozbrzmiewającej echem wyrazów: *Kedosz, kedosz, kedosz, Jahve Sebaoth, melo kol haares kebado:* „Święty, Święty, Święty, Jahve Sebaoth, cała ziemia pełna jest wspaniałości jego!!...” Otóż ów Jehowa, który wypełnia sobą wszechświat cały, jest panem najpotężniejszym, potrzykroć świętym. Ponieważ wszystko, co się dzieje, świadczy o Jego potędze i wielkości, więc i wszystkie koleje losu, których Izrael doświadczył, stać się mogły tylko za sprawą Jehowy. On nie jest związany z narodem w taki sposób, żeby nie miał przetrzymać jego upadku; i owszem, on może lud swój unicestwić, gdyż jest twórcą dziejów wszechświata. W sądzie Jehowy Izajasz widzi, nie jak Amos, zwycięstwo prawa nad bezprawiem, które panuje w Izraelu, nie jak Hoseasz, zemstą obrażonej miłości Boga, lecz tryumf Jehowy, ktory w sądzie nad swym własnym ludem zajął stanowisko wszechświatowe. I ta właśnie idea była w proroctwach Izajasza nowością, która przeniknęła w treść religii. Od tej pory zasadzała się ona nie na tem, żeby Jehowę prosić o pomoc, albo dziękować mu za nią, albo giąć się pod jego gniewem niepojętym, ale na przeświadczeniu, że zawsze i wszędzie wyroki boskie powinny być przyjmowane ze czcią i pokorą, choćby nawet spowodowały unicestwienie Izraela. Jehowa jest dla Izajasza Swiętym, a miano „Swięty Izraela” powta-

rza się ciągle w księdze proroka. Miano to oznacza jedynie, że Jahve jest Bogiem w najpełniejszem znaczeniu tego słowa, że nie jest zależny od czegokolwiekbądź w świecie, że on góruje ponad wszystkimi, że jest wszystkiego władcą najwyższym. Wspaniałość Boga jest objawieniem Jego świętości; on w swej władzy majestatycznej uświęca samego siebie. Izajasz jak najwyraźniej przeciwstawia Boga światu całemu, żeby następnie dwa te pojęcia zespolić ściśle w jednej idei panowania Jehowy nad wszechświatem. Dla Izajasza Jahve jest i Duchem także, t. j. jedyną siłą absolutną. W tych określeniach Izajasza wiara jego proroctw, że Jehowa z upadkiem narodu nie jest związany, znalazła swój wyraz najpotężniejszy. Grzech dla Izajasza jest buntem przeciw władcy świata, buntem przeciw prawdziwemu królowi Izraela, który będąc królem, musi być nadewszystko sędzią. To też „dzień Jehowy" jest wielkim dniem sądu, którym Bóg przywraca wymagany przez niego porządek w państwie. Wcielony w swoją ideę potrójnej świętości Boga Izajasz patrzył wzrokiem jasnym i bystrym na głębokie zwyrodnienie teokracyi swojego czasu, na próżnię wewnętrzną pogrążonych w pogaństwie ludów i na posłannictwo boskie Assyryi, stojącej u szczytu swej potęgi, w przekształceniu zupełnem stosunków świata. Ale jednocześnie miał wiarę głęboką i niewzruszoną, że z tych przewrotów i ruin wyłoni się królestwo Boże na Syonie, t. j. w siedzibie Jehowy, w Jerozolimie, która dla Izajasza była grodem świętym objawienia.

Proroctwa Izajasza odznaczają się podniosłością i pięknością wykładu, oraz bogactwem myśli, żywotnością obrazów i blaskiem słowa. Styl jego ma swe rysy odrębne: jest on prosty, a pełen godności; język wytworny, lotny i elastyczny, ale nie sztuczny i nie sztywny; każde zdanie zwięzłe i pełne siły; każda strofa posiada rytm wyborny, a obrazy odznaczają się pięknem zaokrągleniem. Wykład nie grzeszy nigdy

rozwlekłością, a nawet mowy najdłuższe wolne są od monotonii, gdyż Izajasz posiada prawdziwie klasyczne poczucie celu i miary. Gdy wzrokiem proroczym sięga w przyszłość odległą, gdy roztacza wizye mającej nastąpić epoki jasnej i promiennej, w proroctwach jego drga potęga myśli i fantazyi, a zdania układają się „nie jak kwadraty na kwadratach”, lecz jak obrazy organiczne, ożywione tchnieniem jego ducha. Izajasz wzbogacił też krasomówstwo żywiołem nowym—*antytezą*, a proroctwa swe ujmował w strofy, dalekie zresztą od wszelkiej prawidłowości. Podług Cornilla z Izajaszem wstąpił do grobu największy klasyk Izraela, nigdy bowiem język hebrajski nie rozbrzmiewał z taką potęgą blasku, piękności i majestatu, jak w ustach tego proroka. I w tem też właśnie tkwi przyczyna, dla której Izajasz był niejednokrotnie przeceniany z krzywdą dla jego poprzedników, po większej części mniej znanych. Wszystkie jego idee zasadnicze znajdują się już u Amosa i Hozeasza, a to, co dodał Izajasz, rozwijane dalej bardzo jednostronnie i przesadnie, stało się, jak zobaczymy „mieczem obosiecznym” dla Izraela. Wszelako zasługą niespożytą Izajasza, stwierdzoną przez wszystkich historyków, jest przedłużenie bytu królestwa Judy. Gdyby nie przezorność tego proroka, nie rady jego, udzielane królom, tak miernym, jak Ahas i Hiskijasz, małe królestwo Judy byłoby prawdopodobnie zniknęło wkrótce po upadku Izraela, a razem z narodem żydowskim byłby zaginął i Jahwizm. Owo odsunięcie klęski na lat sto, w ciągu których religia wzmocniła się w narodzie i pogłębiła, umożebniając Żydom przetrwanie upadku państwa razem z Jerozolimą—było dziełem i wielką zasługą Izajasza.

Współczesnym Izajaszowi, lecz młodszym od niego, był prorok *Micheasz* (Micha), z małej mieściny Moreszeth. Silna różnica pomiędzy pismami obu proroków miała swe źródło w ich pochodzeniu i środowisku. *Izajasz*, jako wychowaniec stolicy, znający

wybornie stosunki społeczne świata wyższego, musiał przemawiać inaczej, niżeli Micheasz „mąż z ludu", przejęty żywem współczuciem dla cierpień swoich



Ściana platformy w rogu północno-wschodnim Sanctuarium.

współziomków. Prócz tego Izajasz brał czynny udział w wielu wypadkach politycznych, gdy Micheasz był *tylko nauczycielem* w sprawach moralnych i religii

nych. Krótka księga tego proroka rozpada się widocznie na dwie części: w pierwszej z nich (1—5) Micheasz, po przedstawieniu ciężkich grzechów Judy i kary za nie, t. j. po upadku Samaryi i Jerozolimy, przepowiada odrodzenie Syonu i przyszłość jego potężną:

„Oto Jahve wyjdzie z miejsca swego, żeby deptać po wysokościach ziemi. I zniszczeją góry pod nim, a doliny stopnieją, jak wosk od ognia i jako wody z gór spadające. Wszystko to dla występku Jakóba i dla grzechów domu Izraela... I położę Samaryę, jako gromadę kamieni na polu, gdy sadzą winnice i ściągnę kamienie jej w dolinę i jej fundamenty odkryję. A wszystkie jej rzeczy będą porąbane, wszystkie bogactwa ogniem spalone, wszystkie jej bałwany dam na zatracenie... Biada tym, którzy myślą o rzeczach niepożytecznych i złość czynią w łożnicach swoich... Pożądając ról gwałtem je brali; spotwarzali męża i dom i dziedzictwo jego... Słuchajcie książęta Jakóbowe i wodzowie domu Izraela, czyż nie waszą jest rzeczą znać sprawiedliwość? Macie w nienawiści dobroć; a miłujecie złość, zdzieracie gwałtem skóry z poddanych swoich i mięso z kości ich. Jedli mięso ludu mego i skórę ich łupili z nich, a kości ich połamali i porąbali, jak do kotła i jak mięso do garnka. Tedy będą wołać do Pana, a nie wysłucha ich i zakryje oblicze swe od nich na on czas, że postępki ich były złośliwe. To mówi Pan przeciw prorokom, którzy zwodzą lud mój, którzy kąsają zębami swemi, a opowiadają pokój, a jeśli kto im nie da czego w gębę ich, głoszą nań wojnę. Słuchajcie tego książęta domu Jakóbowego i sędziowie domu Izraela, którzy szczycicie się sądem, wywracacie wszelkie prawo, budujecie Syon krwią, a Jeruzalem nieprawością. Książęta sądzili dla darów, kapłani uczyli dla zapłaty, prorocy za pieniądze prorokowali... Przeto dla was Syon, jako pole zarazy będzie, a Jeruzalem—jako gromada kamieni... Bolej i cierp córko Syońska, jako rodząca, bo teraz wynijdziesz z miasta i mieszkać będziesz w polu i zajdziesz aż do Babilonu; tam będziesz wybawiona i tam cię odkupi Jehowa z ręki nieprzyjaciół twoich... Z Syonu wyjdzie zakon, a prawo Jehowy z Jeruzalem. I będzie sądził między narody mnogiemi, a będzie strofował narody mocne aż daleko i potłuką miecze swe na lemiesze, a włócznie swe na motyki, nie weźmie naród miecza przeciw narodowi, ani się już będą ćwiczyli w wojowaniu. I będzie siedział mąż pod *winnem drzewem* i pod figą swą, a nikt mu spokoju nie

zakłóci, bo czuwały usta Pana zastępów. Bo wszystkie narody będą chodziły każdy w imię Pana swojego, a my chodzić będziemy w imię Boga naszego, na wieki i dalej... i będzie królował nad niemi Pan na górze Syon odtąd i na wieki."

W części 2-ej (6 i 7) prorok, zwracając się do ludu, stwierdza zepsucie całego narodu, w którym nie istnieje „ani jeden człowiek uczciwy, a w końcu prosi Jehowę „o zlitowanie nad grzesznymi, o umorzenie ich nieprawości i wrzucenie wszystkich ich grzechów w głębiny morskie".

XII.

Prorocy późniejsi: Sofoniasz, Nahum, Habakuk i Jeremiasz.

Fanatycy religii ludowej, pojąwszy wielkość grożącego jej niebezpieczeństwa ze strony proroków, którzy wszelkim naleciałościom pogańskim zadawali ciosy śmiertelne, nie dali za wygraną bez walki. Dopóki żył Hiskiasz, reforma przez niego wprowadzona musiała się trzymać jako prawo państwowe. Ale gdy po śmierci tego krola w r. 686 objął rządy 12 letni syn jego, Manasse, nastąpiła krwawa reakcya przeciw prorokom, których „pożerał miecz niby lew drapieżny", a rzeczywiste pogaństwo wtargnęło do Judy i jej stolicy. Pod czarem i grozą sił przepotężnych Assyryi bogowie jej musieli się wydać współczesnym najwyższymi i wskutek tego kult gwiazd assyryjsko-babiloński zapanował urzędowo w świątyni jerozolimskiej, a wraz z nim zagraniczne zwyczaje i mody były powszechnie naśladowane. Istotną częścią składową kultu nowego stały się, prócz ofiar wonnych, nieznanych

dawnemu Izraelowi, ofiary ludzkie, któremi kultura rozbestwiona targała nerwy zwyrodniałe. Sam król Manasse oddał ogniowi syna pierworodnego, a w całej Jerozolimie dymiły się straszne ofiary Molocha, którym towarzyszyły krwawe prześladowania partyi proroczej. To też prorocy w tej dobie prawie całkiem zamilkli i dopiero zbudziły ich ze snu wielkie wypadki historyczne. Gdy Medowie sięgali do murów Niniwy, stojącej u szczytu potęgi, lecz zgniłej i strupieszałej, rozległ się potężny głos *Sofoniasza*, który pod wpływem gromów sądu powszechnego, wyrzucał z piersi obrazy dytyrambiczne. Słynna pieśń natchniona *dies irae, dies illa*, którą dziś jeszcze Kościół katolicki i cały świat muzykalny wprowadza do każdego *Requiem*, pochodzi, dosłownie, z Sofoniasza. Prorokował on za czasów Jozyasza przed r. 621, t. j. przed wprowadzeniem reformy, a księga jego rozpada się na 3 części: groźba, przestroga i obietnica. Sofoniasz rozpoczyna proroctwa swoje od grozy sądu zniszczenia, który ma ogarnąć ziemię całą:

„Blizko jest wielki dzień pański, blizko jest i szybko nadchodzi; gdy zagrzmi głos dnia pańskiego, jękną bohaterowie żałośni. Ów dzień to dzień gniewu, dzień utrapienia i nędzy, dzień zniszczenia i ruin, dzień ciemności i mroku, dzień chmury i wichru, dzień trąby i okrzyków wojennych przeciw miastom warownym i wieżom wysokim. I utrapię ludzi i będą chodzić jako ślepi, bo zgrzeszyli Panu i będzie wylana krew ich jako pył i ciała ich jako gnój. Ani srebro, ani złoto nie będzie ich mogło wybawić w dzień gniewu Pana, gdy ogień jego zapalczywości pochłonie ziemię całą, gdyż zniszczeniu i śmierci ulegną wszyscy mieszkańcy na ziemi“.

W części 2-giej Sofoniasz, pragnąc skłonić lud swój do żalu i pokuty, przepowiada upadek Filistynów, Moabu, Ammona, Etyopii i Niniwy, tej dumnej stolicy Assura, a następnie znów się zwraca przeciw Jerozolimie i wylicza jej grzechy, a zwłaszcza występki sędziów i dostojników. W części 3-ej prorok,

licząc na „resztkę” Izraela, oddaną sercem Jehowie, wróży narodowi przyszłość szczęśliwą i stanowisko zaszczytne wśród ludów ziemi.

Jedynym przedmiotem proroctw *Nahuma* galilejczyka z Elkese jest blizki upadek Niniwy. Księga tego proroka była prawdopodobnie napisana w r. 625, t. j. wówczas, gdy Medowie pod królem Fraortesem uderzyli poraz pierwszy na Niniwę, bez powodzenia. We wstępie silnym i obrazowym przedstawia prorok zjawienie się Jehowy na sądzie i wyniki fizyczne tego faktu.

„Góry poruszyły się przed nim, a pagórki opustoszały; ziemia zatrzęsła się od oblicza jego i świat i wszyscy mieszkający na nim. Przed obliczem zagniewania jego któż stanie? Kto się sprzeciwi w gniewie zapalczywości jego? Zagniewanie jego wylało się jako ogień i skały rozpłynęły się przed nim. Dobry Pan, posilający w dzień utrapienia, a zna tych, którzy w nim nadzieję pokładają... „Biada, miasto krwawe i łupów pełne — woła prorok do Niniwy w rozdziale trzecim – dla mnóstwa wszeteczeństwa nierządnicy pięknej, a wdzięcznej i mającej czary, która splugawiła narody wszeteczeństwami swojemi, a rodziny czarami swemi. Owo ja—mówi Pan zastępów — odkryję sromotę twoją przed obliczem twojem i ukażę narodom nagość twoją, a królestwom hańbę twoją. I wyrzucę na cię obrzydliwości i zelżę cię i dam cię na przykład. A każdy. kto cię ujrzy, odskoczy od ciebie i rzecze: spustoszona Niniwo, kto nad tobą chwiać głową będzie? Zkąd mam szukać pocieszyciela tobie? Więcej uczyniłaś kupiectw swoich, niż jest gwiazd niebieskich; chrząszcz się rozszerzył i uleciał. Stróżowie twoi, jako szarańcza, a malutcy twoi, jako szarańcza szarańczy, które siadają na płocie czasu zimna, a gdy słońce wzeszło odleciały i nie znać miejsca, gdzie były“.

Hebraiści nowsi podnoszą wysoko poetyczność obrazów Nahuma, który ze wszyskich proroków stoi najbliżej Izajasza pod względem godności i siły poetyckiej wyrażenia. Obrazy, których używa, są zawsze żywe i malownicze, myśli odziane w formę zwięzłą, a *paralelizm* t. j. równoległość zdań prawidłowa,

Upadek Niniwy jest także przedmiotem proroctw *Habakuka*, ujętych w formę dyalogu pomiędzy nim, a Jehową; wszelako spotykamy tu już Chaldejczyków, jako przyszłych wykonawców sądu boskiego. Prorok zaczyna od okrzyku rozpaczy nad przemocą i niepra wością, która panuje w kraju bez żadnych przeszkód, a Jehowa, w odpowiedzi na to, wskazuje prorokowi na Chaldejczyków, którym nic się oprzeć nie zdoła:

„Dokądże, Panie, wołać będę, a nie wysłuchasz? krzyczeć będę ku tobie, gwałt cierpiąc, a nie wybawisz?.. Dlatego podrapan jest zakon i nie przyszedł sąd aż do końca, iż niezbożny przemaga przeciw sprawiedliwemu, przez co wychodzi sąd przewrotny“... A na to Jehowa odpowiada: „Spojrzyjcie między narody, a przypatrzcie się, dziwujcie się i zdumiewajcie, bo stał się uczynek za dni waszych, któremu żaden wierzyć nie będzie, gdy go będą opowiadali. Bo oto ja wzbudzę Chaldejczyki, naród gorzki a prędki. idący po szerokościach ziemi, aby posiadł mieszkania nie swoje. Lżejsze niż pardowie konie ich, a prędsi niż wilcy z wieczora, rozbieżą się jezdni jego i latać będą jako orzeł, kwapiący się ku jedzeniu. Wszyscy na łupieztwo przyjdą... A ten z królów tryumfy czynić będzie, a tyranowie będą u niego błaznami. Ten się będzie śmiał z każdego zamku i usypie wał i weźmie go“.

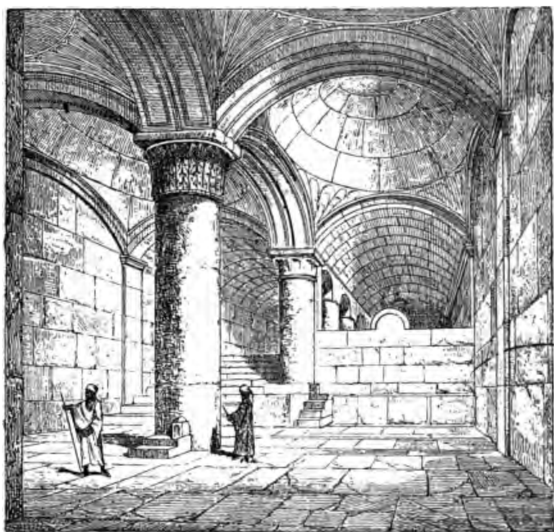
Habakuk—pisze Cornill —jest mistrzem obrazowości i języka; jego wizerunek Assura, jako łupieżcy, który, będąc bardziej nienasyconym, niż śmierć, wchłania w siebie wszystkie narody, należy do najwspanialszych klejnotów w literaturze hebrajskiej.

„On postępuje względem ludzi, jak z rybami morskiemi, jak z robakami, które nie mają pana żadnego. Wyławia on je wędą, wyciąga niewodem swoim i gromadzi razem w swej sieci. I weseli się z tego i raduje. Dlatego czyni on ofiary niewodowi samemu i wzbogaca sieć swoją, gdyż im zawdzięcza łup bogaty i pokarm wyborny. Czyż ma się wiecznie srożyć miecz jego, czyż ma zawsze mordować ludy bez litości?

W proroctwie Habakuka tkwi także ideja narodowo-religijna, stwierdza on bowiem, że upadek As-

sura spowodowała jego pycha i poczytywanie „siły za Boga". Wziąwszy za hasło: „siła przed prawem", ujarzmiał on ludy, które mu nic złego nie uczyniły i z tej racyi obrażony porządek moralny świata domagał się jego upadku.

Księgę Habakuka zamyka hymn, będący jednym z najpiękniejszych zabytków poezyi starohebrajskiej. W tym hymnie prorok przedstawia przybycie Boga



Widok wewnętrzny bramy podwójnej w Jerozolimie.

samego na sąd dla wykonania zemsty nad wrogami ludu. Czasu powstania proroctw Habakuka niepodobna ściśle określić, zdaje się jednak, że powstały one za rządów króla Jojakima.

Największym z proroków tego okresu był *Jeremiasz*. Pochodził on z rodziny kapłańskiej, która, przebywała w mieście Anathoth, niezbyt odległem od

Jerozolimy, to też stolica była areną główną działalności proroczej Jeremiasza. Pierwsze jego wystąpienie, jako proroka, przypada na rok 13-sty rządów króla Josyasza, t. j. na r. 626 przed Chr., a na lat pięć przed pamiętnem odnalezieniem „Księgi Praw”. O życiu jego w tym okresie czasu nic nie wiemy, zato nie brak bogatych wiadomości o roli, jaką Jeremiasz odegrał od chwili wstąpienia na tron Jojakima aż do upadku Jerozolimy w r. 586. Po zwycięztwie Nabukadnezara nad Nechonem egipskim Jeremiasz zrozumiał szybko sytuacyę i odgadnąwszy w wodzu babilońskim przyszłego zdobywcę świata, widział zbawienie Judy w uległości jego politycznej względem Babilonu. Dalsze losy Jeremiasza są nam już znane, więc przechodzimy do jego księgi. Z jej rozdziału 36-go dowiadujemy się, że gdy Jahwe polecił Jeremiaszowi, aby „wszystkie słowa boskie przeciw Izraelowi, Judzie i wszystkim krajom” przechował w piśmie, prorok w roku czwartym rządów Jojakima, podyktował proroctwa swoje *Baruchowi*. Ale gdy po wygłoszeniu ich publicznem w świątyni król oburzony pokrajał księgę i wrzucił w ogień, Jeremiasz powtórnie dyktował swe mowy Baruchowi *wraz z dodatkami*. Cała księga w dzisiejszej redakcyi składa się z 52 rozdziałów, nie licząc „Trenów”.

Jakkolwiek po tylu prorokach Jeremiasz w rzeczach zasadniczych mógł tylko powtarzać to wszystko, co inni przed nim powiedzieli, gdyż liczne proroctwa poprzedników miały już, zwłaszcza w kołach proroków, znaczenie prawie dogmatyczne, to jednakże zachował on całą swą odrębność na tem polu nietylko przez jasne wniknięcie w przyszłość najbliższą, lecz także przez wykazanie najściślejsze niedostateczności Starego Przymierza w Izraelu. We wstępie Jeremiasz opowiada, w jaki sposób stał się prorokiem. Oto Jehowa rzekł do niego:

„Pierwej niźlim cię utworzył w żywocie, znałem cię, i pierwej niźliś wyszedł z żywota, poświęciłem cię

i prorokiem między narody dałem cię. I rzekłem: a, a. a, Panie Boże, oto mówić nie umiem, bom ja jest dziecina. I rzekł Pan do mnie: Nie mów: jestem dziecina, bo na wszystko, na co cię poślę, pójdziesz, i wszystko, cokolwiek ci rozkażę, mówić będziesz. Nie bój się oblicza ich. bom ja z tobą, abym cię wybawił, mówi Pan. I wyciągnął Jehowa rękę swą i dotknął się ust moich i rzekł pan do mnie: Otom dał słowa moje w usta twoje. Otom cię dziś postanowił nad narodami i nad królestwy, abyś wyrywał i karał, wytracał i rozwalał, budował i sadził“ (I).

W pierwszych swych mowach Jeremiasz karci surowo swój naród za wszelkie bezeceństwa i nieprawości.

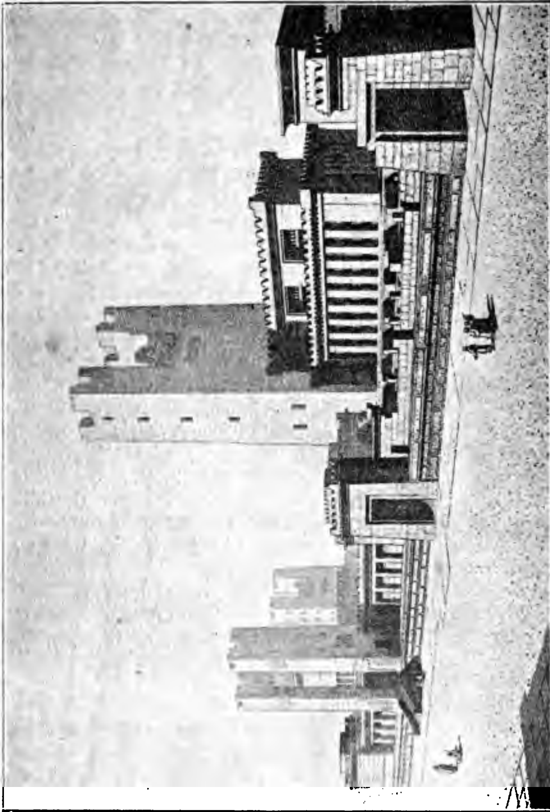
„Wprowadziłem was do ziemi Karmelu, abyście jedli owoc jej i wszystko, co ma najlepsze, a wszedłszy, splugawiliście ziemię moją i dziedzictwo moje uczyniliście obrzydliwością (II). Ponieważ cudzołożyła odwrótnica Izrael, opuściłem ją i dałem jej list rozwodny, a nie bała się występna siostra jej Juda, ale poszła i także cudzołożyła... z kamieniem i z drewnem (bałwany) (III). Oto wy ufacie sobie w mowach kłamliwych, które wam nie pomogą. Kraść, zabijać, cudzołożyć, przysięgać fałszywie, ofiarować Baalom i chodzić za bogami cudzymi, których nie znacie. I przyszliście, a stanęliście przedemną w tym domu, w którym wzywano imienia mego i rzekliście: Wybawieniśmy, żeśmy czynili te wszystkie obrzydliwości. A więc jaskinią zbójców stał się ten dom, w którym wzywano imienia mego. przed oczami waszemi ja, ja jestem: jam widział, mówi Pan. ...I posłałem do was wszystkie sługi moje, proroki... a nie słuchali mnie, ani nakłonili ucha swego, ale zatwardzili kark swój i gorzej czynili, niżli ojcowie ich... (VII). Kania na powietrzu poznała czas swój, synagorlica, jaskółka i bocian strzegły czasu przyjścia swego, a lud mój nie poznał sądu pańskiego. Przeto dam żony ich cudzoziemcom, pola ich dziedzicom, bo od najmniejszego do największego wszyscy za łakomstwem idą, od proroka aż do kapłana wszyscy czynią kłamstwo (VIII). Kto da głowie mojej wodę, a oczom moim źródło łez?... i będę płakał we dnie i w nocy pobitych ludu mojego. Kto mi da na puszczy gospodę podróżników, a opuszczę lud swój i odejdę od nich, bo wszyscy są cudzołożnicy, zbiór przestępników. I naciągnęli język swój, jako łuk kłamstwa i nieprawdy,

wzmocnili się na ziemi, bo ze złości od złości wychodzili, a mnie nie poznali, mówi Pan. Każdy niech się strzeże bliźniego swego, a niech nie ufa bratu swemu, bo każdy brat podojdzie, a każdy przyjaciél zdradliwie poštąpi (IX). Jak nie może odmienić Murzyn skóry swojej, tak wy, nauczywszy się złego, czyż będziecie mogli dobrze czynić? (XIII). I rzekł pan do mnie: Choćby stanął Mojżesz i Samuel przedemną, nie mam serca do ludu tego; wypędź ich od oblicza mego, a niech wynijdą. A jeśli rzeką do ciebie: dokąd wyjdziemy? Rzeczesz do nich: To mówi pan: który na śmierć—na śmierć, który pod miecz — pod miecz, który na głód—na głód. a który w niewolę - w niewolę. I nawiedzę ich czterema rzeczami, mówi Pan: mieczem na zabicie, psami na rozdrapanie, ptactwem powietrznem i zwierzętami ziemskiemi na pożarcie i rozszarpanie... Bo któż się zmiłuje nad tobą, Jeruzalem? albo któż się o ciebie zafrasuje? albo kto pójdzie prosić o twój pokój? (XV). Wydam to miasto na zdumienie i urągowisko; każdy, który pójdzie przez nie, zdumieje się i urągać będzie na wszelką plagę jego. I nakarmię ich mięsem synów ich i mięsem córek ich i każdy będzie jadł mięso przyjaciela swego w oblężeniu i w ucisku, którym je ścisną nieprzyjaciele, szukający dusz ich (XIX). Mniemasz, że jam jest Bóg zblizka, a nie Bóg zdaleka? Czyż się skryje człowiek w skrytościach, a ja go nie ujrzę? mówi Pan. Czyż nieba i ziemi ja nie napełniam? Słyszałem, co mówili prorocy, prorokujący fałsz imieniem mojem i mówiący: śniło mi się, śniło mi się... I długoż będzie kłamstwo w sercu proroków, prorokujących zasady serca swego? (XXIII) Dlatego to mówi Pan zastępów: Przeto, iżeście nie słuchali słów moich, poślę i pobiorę wszystkie narody północne i Nabuchodonozora, króla Babilońskiego, sługę swego i przywiodę ich na tę ziemię, i na obywatelów jej i na wszystkie narody, które są około niej i pozabijam je... I wytracę z nich głos wesela i głos radości, głos oblubieńca i głos oblubienic, głos żaru i światło kagańcowe... i służyć będą te wszystkie narody królowi babilońskiemu lat siedemdziesiąt“ (XXV).

Po takich przepowiedniach złowróżbnych następują, jak zawsze, proroctwa brzemienne przyszłością olśniewającą.

„Bo to mówi Pan: Gdy się poczną wypełniać w Babilonie 70 lat, nawiedzę was i wzbudzę nad wami słowo *moje dobre* i przywrócę was na to miejsce. Bo ja wiem

myśli, które ja myślę o was, myśli pokoju, a nie udręczenia, abym wam dał koniec i cierpliwość. I będziecie mnie wzywać i pójdziecie i będziecie się modlić do mnie a ja was wysłucham. Będziecie mnie szukać i najdziecie,



Boczny widok świątyni i ściany Dworca Kapłanów

gdy mnie szukać będziecie całem sercem swojem. I będę nalezion od was—mówi Pan—i wrócę niewolę waszą i zbiorę was ze wszech narodów i ze wszystkich miejsc, do których was wygnałem i przywrócę was z miejsca,

do któregom was dał zaprowadzić (XXIX). A tak nie bój się, ty sługo mój Jakóbie—mówi Pan—ani się lękaj, Izraelu, bo oto ja wybawię cię z ziemi dalekiej i nasienie twoje z ziemi więzienia, wróci się Jakób. i odpocznie, i będzie miał dostatek wszego dobra i nikogo bać się nie będzie... Wszyscy, którzy cię pożerają, pożarci będą i wszyscy nieprzyjaciele twoi w niewolę pobrani będą, a którzy cię pustoszą—będą spustoszeni i wszystkich łupieżców twoich dam na złupienie. Bo zagoję bliznę twoją, a z ran twoich wyleczę cię, mówi Pan... I będziecie mi ludem, a ja wam będę Bogiem (XXX). Oto dni przychodzą — mówi Pan — i postanowię z domem Izraelskim i z domem Judzkim przymierze nowe... Dam zakon mój do wnętrzności ich, a na sercu ich napiszę go... I nie będzie więcej uczył mąż bliźniego swego i mąż brata swego, mówiąc: poznaj Pana, bo wszyscy poznają mnie od najmniejszego ich, aż do największego — mówi Pan — bo się zlituję nad ich nieprawością, a grzechów ich więcej nie wspomnę To mówi Pan, który daje słońce na światłość dnia, porządek księżyca i gwiazd na światłość nocy, który wzrusza morza i szumią fale jego — a imię jemu Pan zastępów (XXXI). Ach, Panie Boże! Otoś ty uczynił niebo i ziemię siłą swą wielką i ramieniem swem wyciągnionem; nie będzie tobie trudne żadne słowo. Ty czynisz miłosierdzie nad tysiącami... najmocniejszy, wielki i możny, a imię twoje Pan zastępów! Wielki radą, a nieogarniony myślą, którego oczy są otworzone na wszystkie drogi synów Adamowych, abyś oddał każdemu według dróg jego i według owocu uczynków jego... Oto mówi Pan, zgromadzę ich ze wszystkich ziem, do których wygnałem ich w zapalczywości swojej i w gniewie swoim, i przywrócę ich na to miejsce, a uczynię, że będą mieszkać bezpiecznie... I dam im serce jedno i drogę jedną, aby się nie bali po wszystkie dni i aby dobrze było i im i synom ich. Postanowię też z nimi przymierze wieczne i nie przestanę im dobrze czynić i bojaźń moją dam do serca ich, aby nie odstępowali odemnie. I będę się weselił nad nimi, gdy im dobrze uczynię, a osadzę na tej ziemi niezawodnie całem sercem mojem i całą duszą moją (XXXII). I oczyszczę ich od wszelkiej nieprawości, którą grzeszyli przeciwko mnie... A będzie im to sławą i weselem i chwałą i radością wszystkim narodom ziemi, które usłyszą wszystko dobre, jakie im czynię i zlękną się..." (XXXIII).

Następnie opowiada prorok o więzieniu swojem, daje sprawę ze stosunków swoich z królem Sede-

cyaszem (Zedekia), przepowiada zniszczenie wszystkim ludom sąsiednim, oraz dumnemu Babilonowi (te dwa rozdziały 50 i 51 krytycy nowsi przypisują autorowi późniejszemu), a kończy opowieścią o zdobyciu Jerozolimy i o losach króla uwięzionego.

Z proroctwami Jeremiasza łączą się zazwyczaj „Żale", czyli „Treny", które tłómacze Biblii na język grecki (Septuaginta), opierając się na tradycyach z III-go, czy IV-go w. przed Chr., przypisują Jeremiaszowi. Żywioł proroczy, którym ta księga jest natchniona, ton elegijny i pewne wyrażenia, właściwe Jeremiaszowi, przypominają niewątpliwie pewne mowy tego proroka. A jeżeli w dodatku uprzytomnimy sobie, że Jeremiasz przeżył zniszczenie Jerozolimy i płakał nad jej upadkiem—nikt nie może twierdzić bezwzględnie, że prorok ten nie był autorem i „Trenów." Z drugiej wszakże strony ponieważ ułożenie wierszów w tych „Trenach" pod nagłówkami kolejnych liter abecadła zdradza pewną sztuczność, która jest przeciwieństwem stylu Jeremiasza i ponieważ zjawiają się w tych utworach pewne zwroty, wyrażenia, a nawet idee obce jego proroctwom, przeto nowsi hebraiści przyszli do przekonania, że księgę „Trenów", złożoną z dwu lub więcej sekcyj, oryginalnie niezależnych, napisali uczniowie Jeremiasza lub Ezechiela, świadomi warunków, śród których żyła Palestyna w okresie poniżenia narodu.

Lamentacye Jeremiasza — czytamy w księdze „Pisma Ś go", wydanej pod kierunkiem X. Biskupa H. Kossowskiego — to strumień wrażeń, wydobywających się z miotanego żalem i boleścią serca, pieśń cmentarna na zgliszczach Jerozolimy, usłanej ciałami zabitych mieszkańców, tęsknota za tak nagle obaloną potęgą ziemi ojczystej. Jeremiasz, słusznie mężem boleści nazwany, przywalony ogromem nędzy swego kraju, prosi Boga, aby powstrzymał miecz karzącej sprawiedliwości, a okazał miłosierdzie i, jakby pocieszony w modlitwie, zapowiada upadek narodów, urągających nieszczęściom Izraela:

„O wy wszyscy, którzy idziecie przez drogę, obaczcie a przypatrzcie się, jeśli jest boleść, jako boleść moja, bo mnie Pan, jako mówił, zabrał niby winnice w dzień gniewu zapalczywości swojej. Z wysoka puścił ogień na kości moje i wyćwiczył mnie. Zastawił sieć na nogi moje, obrócił mnie na wstecz, położył mnie opuszczoną przez wszystek dzień żałością utrapioną. Ocknęło się jarzmo nieprawości moich w ręce jego, splotły się one i włożone są na szyję moją. Zemdlała siła moja, podał mnie Pan w rękę, z której nie będę mogła powstać. Rozciągnęło Syon ręce swe, nie masz ktoby je cieszył.. Wołałam przyjaciół swoich, oni mnie zdradzili; kapłani moi i starcy moi w mieście zginęli, bo szukali jadła sobie, aby posilili duszę swoje. Obacz, Panie, żem uciśniona, wzruszył się brzuch mój, przewróciło się serce moje, bom gorzkości jest pełna; na dworze miecz zabija, w domu śmierć także (I). Odrzucił Pan ołtarz swój, przeklął świątynię swoją; podał w ręce nieprzyjacielskie mury wież jego... Leżeli na ziemi, na ulicy, dziecię i starce: panny moje i młodzieńcy moi polegli od miecza; pobiłeś w dzień zapalczywości swojej, pomordowałeś, a nie zmiłowałeś się (II). Jam mąż, widzący ubóstwo swoje w rózdze zagniewania jego. Zaprowadził mnie i zawiódł do ciemności, nie do światłości... Starą uczynił skórę moją i ciało moje, połamał kości moje... Wyciągnął łuk swój i postawił mnie jako cel strzale. Stałem się pośmiewiskiem wszystkiemu ludowi memu, szyderstwem ich przez wszystek dzień. Napełnił mnie gorzkościami, opoił piołunem i połamał do jednego zęby moje. I odepchniona jest od pokoju dusza moja, zapomniałom dobra... Wspomnij na ubóstwo i na przestępstwa moje: na piołun i na żółć (III). Szczerniało nad węgle oblicze ich i nie poznano ich na ulicach; przyschła skóra ich do kości, wyschła i stała się jako drewno. Lepiej było pobitym od miecza, niźli pozabijanym od głodu, bo ci wywiędli strawieni przez niepłodność (IV). Wspomnij Panie, co się nam przydało, wejrzyj, a obacz zelżywość naszą. Dziedzictwo nasze obróciło się do cudzych, domy nasze do obcych. Sierotami zostaliśmy bez ojca, matki nasze, jako wdowy. Wodę naszą piliśmy za pieniądze, drwa nasze za pieniądze kupowaliśmy. Za szyje nasze gnano nas, spracowanym nie dano odpoczynku... Ustało wesele serca naszego, odmieniły się w żałobę tańce nasze. Spadł wieniec z głowy naszej, biada nam, żeśmy zgrzeszyli!...“ (V).

Jeremiasz ma wiele pokrewieństwa z Hozeaszem. *Obaj ci* prorocy są ludźmi głęboko uczuciowymi, *obaj posiadają* serca miękkie, wrażliwe i współ-

czujące, u obu przemawia zasadniczy ton elegijny, oparty na głębokiej religijności. Jeremiasz, podobnie jak i Hozeasz, ogarnia wzrokiem naród cały, Izraela i Judę, w ich przeszłości i w dobie współczesnej, a przychodzi do przekonania, że historya ludu, po za swym początkiem, przedstawia tylko obraz grzechu. Izrael, będący małżonką Jehowy, zdradzał go ciągle. Nigdy lud żaden nie zmieniał swych bałwanów na cudze, a Izrael oddał Boga prawdziwego... za bałwanów! Żadna dziewczyna nie zapomniała nigdy o swoim stroju, żadna oblubienica—o pasie swoim, a Izrael zapomniał o swoim Bogu. Następstwa reformy Jozyasza, popieranej usilnie przez proroka, utwierdziły go tylko w sądzie ujemnym o ziomkach swoich, którzy, wołając: „mądrzyśmy, bo Zakon Pański jest u nas", „porzucili jednak Słowo Pańskie", dalecy od nawrócenia się wewnętrznego. — A Jeremiasz pragnął nie form, lecz „obrzezania serc i uszu", t. j. czystości ducha i myśli, za którą idzie czystość uczynków. Reforma tedy była posiewem, rzuconym na skały i ciernie, a nawrócenie się ludu kłamstwem i złudzeniem, „gdyż nie ma żadnego, któryby za grzech pokutował." Z tego pojęcia o grzechach i pewności, że Jehowa wszędy je karze, wyłania się u Jeremiasza Sędzia Wszechwiedzący, który nie tylko słyszy, co prorocy fałszywi mówią ludowi, lecz przenika do głębi serce człowieka, będące siedliskiem grzechów. Jeremiasz pierwszy silnie i jasno wyzwala religię Izraela z więzów zewnętrznych, materyalnych, które z czasem dojść miały do zenitu swego i skostnieć na zawsze.—Uważając, że występek każdy płynie z wnętrza naszego, że się opiera na zepsuciu serca, do niego też odnosił również i poprawę. Skoro przestrzeganie prawa zewnętrzne i na wskroś materyalna służba boża nie przeszkadzały Izraelowi tonąć w występkach, należało więc skłonić serce narodu do zajęcia innego stanowiska względem praw, t. j. względem obowiąz-

ków społecznych i religijnych. Ztąd też prorok zaleca nowe przymierze z Jehową, któreby każdemu z jego wyznawców wypisało prawa na sercu. To nowe przymierze, któremu nie potrzeba ani arki, ani tablic kamiennych, ma się rozpocząć nie od zewnętrznego ratunku Izraela, jak to dawniej bywało, lecz od zbawienia wewnętrznego. W tym celu da Jahve Izraelowi „serce jedno i drogę jedną", a po takiem serc „obrzezaniu" nikt nie będzie potrzebował nauczać innych poznania Jehowy, ponieważ wielcy i mali poznają go sami przez naukę Boga wewnętrzną. Oparte na tem przymierzu, wiecznem jak porządek natury, królestwo nowe nie obejdzie się jednak bez książąt i prawdziwych pasterzów boskich z Mesyaszem na czele, ani też bez prawdziwych lewitów i kapłanów. Jeremiasz tedy dążył, że użyję słów Duhma, do *uwewnętrznienia* religii, albowiem główną jej wagę kładzie na moralno-religijną łączność jednostki z Bogiem. Ideał religii, podług Jeremiasza, ma charakter na wskroś moralny, to też, skoro Jehowa upodobał sobie łaskę, prawo i sprawiedliwość, prawdziwa tedy świadomość i bojaźń boża zależy na tem, żeby czynić dobrze swoim i obcym, wdowom i sierotom, a krwi niewinnej nie wylewać. Jeremiasz nie doszedł był jeszcze do wyprowadzenia ze swej myśli głównej wszystkich wyników, nie stwierdza on jeszcze, że istota człowieka ma z Bogiem wartość nie przemijającą, bez Boga—żadnej, t. j. nie doszedł jeszcze do granic nieśmiertelności, ale ku jej wytworzeniu dał bodziec bardzo potężny. Uznawszy duchową osobowość człowieka za podporę i dźwignię religii, Jeremiasz proroctwami swemi stworzył okres pobożności wewnętrznej, podmiotowej. Ponieważ Jehowa nie może przebaczyć narodowi, dla którego grzeszenie ustawiczne stało się drugą naturą, przeto upadek jego stał się koniecznością, a miejsce jego zajmą dopiero wygnańcy, szczerze do Boga nawróceni. To też Nabuhodnezara, zdobywcę Jerozolimy, nazywa Jeremiasz sługą Jehowy,



Starożytny mur, otaczający świątynię Jerozolimy.

pomimo, że najsilniej ze wszystkich proroków przedstawił nicość bogów pogańskich, których uważa za „robotę ręki rzemieślniczej,” za „dzieło nikczemne i śmiechu godne” (X). Przepowiedziawszy na dziesiątki lat naprzód upadek Jerozolimy, Jeremiasz powtarzał bez przerwy tę pieśń złowróżbną, budząc w masie ludu, podniecanej przez takich proroków fałszywych, jak Ananyasz, wstręt i oburzenie. Nazywano go bluźniercą i zdrajcą kraju, a lud rozjuszony domagał się gwałtownie śmierci proroka. Pomimo szacunku króla i obrony kilku potężnych opiekunów, byłby był zginął w lochu bagnistym, gdyby go nie był wyratował od śmierci haniebnej eunuch etyopski. Osamotniony najzupełniej, próżen wszelkich radości ziemskich, pozbawiony przyjaciół i rodziny, gdyż Jehowa zabronił mu wchodzić w związki małżeńskie przez wzgląd, że wkrótce wraz z ojcami i mężami swemi matki i dzieci w Jerozolimie wyginąć miały od miecza, głodu i zarazy, Jeremiasz musiał znosić w swej duszy cierpienia straszne, bezgraniczne. Więc też smętna jego lutnia prorocza rozpłynęła się teraz w łzach krwawych i w skargach żałosnych. Cierpiąc podwójnie i jako człowiek, przez rodaków własnych poniewierany i jako patryota, miłujący nad wszystko ojczyznę swoją, Jeremiasz przeklinał w chwilach rozpaczy godzinę swego urodzenia. A jednak nie ugiął się pod brzemieniem cierpień bezmiernych, nie wyrzekł się swego posłannictwa, lecz stojąc wytrwale na stanowisku, przeżył chwilę straszliwą upadku Jerozolimy, z której, obdarzany zawsze nieufnością przez współrodaków, musiał, wbrew pragnieniom swoim, wyjść do Egiptu. Nie przestawszy być i na obczyźnie sumieniem swojego ludu, Jeremiasz z odwagą nieustraszoną występował przeciw wygnańcom niepoprawnym, którzy, jak chce tradycya, pod wpływem szału nienawiści, ukamienowali sługę Bożego. Pod kamieniami współziomków legł tedy prorok, który *przez całe* swe życie walczył i cierpiał za lud wła-

sny. Odbierając za miłość i za wierność objawy wstrętu i nienawiści, Jeremiasz wychylił do dna kielich goryczy, jako nieustraszony w posłannictwie zaszczytnem bojownik prawdy, jako zwycięzca i bohater, który może umrzeć dla idei, ale jej się nigdy nie sprzeniewierzy.

Ze stanowiska literackiego proroctwa Jeremiasza były najrozmaiciej oceniane. Podług Kuenena, język proroka w jego pismach nosi niezaprzeczone ślady upadku, charakterystycznego w owej epoce. Bywa on niekiedy zbyt monotonny, te same ideje powtarza często w formie jednakiej, a pewne zwroty spotykamy ustawicznie pod jego piórem. Pomijając proroctwa przeciw poganom, w których zresztą Jeremiasz nie jest dość oryginalny, zwykłych mów jego nie cechuje ani podniosłość myśli, ani potęga wyrażenia, braki te jednak okupuje autor głębią uczucia. Podług Drivera, tragiczność życia Jeremiasza odźwierciedliła się i w jego księdze, w której złożył swe myśli najistotniejsze, nie bacząc na kunsztowność formy. Językowi jego zbywa na blasku i sile, zdania nadmiernie rozciągnięte, paralelizm myśli często kuleje, a nie brak i prozy retorycznej, którą autor wzorował na księdze „Deuteronomium." Jak dalece uczeni różnią się w sądach o księdze Jeremiasza, dowodzą, między innemi, takie np. dwie opinie wręcz sprzeczne. Dla Kuenena: *il est poete, il l'cst même beaucoup plus qu'Esaïe*, a dla prof. D. H. Müllera: *als Dichter steht Jeremia weit hinter Jesaia.* Ten sam Müller odtwarza parę wyjątków z Jeremiasza w strofach 7-miowierszowych, które jednak przy wierszach różnej długości są tak nieprawidłowe, że na miano zwrotek nie zasługują.

Jeden z rozdziałów księgi Jeremiasza, w którym autor występuje przeciw Edomitom, zdradza silne pokrewieństwo z bardzo krótkiem proroctwem *Abdyasza* (Obadya), poświęconem wyłącznie przepowiedni groźnej dla Edomu, któremu prorok obwieszcza zupełne zniknięcie z pośród ludów ziemi:

„Oto maluczkim dałem cię między narody, wzgardzonyś ty jest bardzo. Pycha serca twego wyniosła cię, mieszkającego w rozpadlinach skał, podwyższającego stolicę swoją i wołającego w swem sercu: kto mnie ściągnie na ziemię? Choćbyś się wywyższył jako orzeł i choćbyś między gwiazdami położył gniazdo swoje, ściągnę cię ztamtąd — mówi Pan. Dla zabicia i dla nieprawości przeciw bratu swemu Jakóbowi okryje cię wstyd i zginiesz na wieki“

Pomimo badań najtroskliwszych, nie udało się dotychczas hebraistom ustalić daty działalności proroczej Abdyasza; najprawdopodobniej jednak proroctwo jego powstało wkrótce po upadku Jerozolimy.

XIII.

Żydzi w niewoli babilońskiej. Prorok Ezechiel.

Liczba Żydów, którzy w latach 597, 586 i 581 przed Chr. zostali przesiedleni do Babilonu, wyniosła około 50,000 mężczyzn, kobiet i dzieci. Naturalnie, była to tylko część ludności, gdyż druga, większa, została w kraju, a trzecia przeszła do Egiptu, gdzie na wschodniej granicy, w miastach Tafanu, Migdol i wielu innych miejscach powstały kolonie, które odegrały rolę poważną w następnym okresie dziejów żydowskich. Jakkolwiek tedy, po upadku Jerozolimy, Żydzi rozproszyli się po całem państwie olbrzymiem Nabukadnezara, to jednakże ogniskami najważniejszemi rasy żydowskiej były: Palestyna, Egipt i Babilon, a w każdem z tych ognisk warunki bytu Żydów były rdzennie różne. Do Babilonu po za mieszkańcami Jerozolimy przeszło z innych miast Judy koło 5,000 ludzi, a ich ziemie zabierali najwięksi wrogowie Żydów Edomici.

Upadek Jerozolimy i mowy proroków nie dokonały zmian żadnych w usposobieniu ludności, pozostałej w granicach swojej ojczyzny. Bałwochwalstwo, które miało zawsze potężną siłę przyciągającą dla słabych i ciemnych mieszkańców Judei, wzrosło po klęsce, a pochopność ludu do czynów rozpustnych i krwawych spotęgowała się jeszcze. Nie brakło jednak i pobożnych, którzy przybywali, jako pielgrzymi z różnych stron kraju, żeby na zgliszczach świątyni Salomona złożyć ofiary Jehowie. Wszelako odrodzenie moralno-religijne nie wyszło od Żydów z Palestyny. Żydzi w Egipcie, wyżsi umysłowo od pozostałych w Judei, żyli w warunkach korzystniejszych, gdyż faraon w nienawiści do wroga wspólnego obdarował wygnańców pewnemi przywilejami. Przebywając w miejscowościach, graniczących z Judeją, na wielkim trakcie karawanowym, Żydzi egipscy byli w ciągłych stosunkach ze swymi ziomkami palestyńskimi i czekali pory przyjaznej, żeby powrócić do ojczyzny. Lecz jeśli patryotyzm Żydów egipskich nie wygasł, wiara ich mocno ucierpiała. Mieszkając w ogniskach handlowych, które były punktami zbornemi Fenicyan, Greków i Egipcyan, t. j. ludów oddanych wielobóstwu, Żydzi egipscy powracali często do bałwochwalstwa swych przodków, stawiając ołtarze bogom obcym, potężniejszym w ich oczach od Jehowy, który dopuścił lud swój do upadku.

Podług świadectwa proroków Żydzi w Babilonie stali o wiele wyżej od swych współbraci w Palestynie, albowiem do stolicy swojej zabrał wróg czoło narodu. Prócz tego pozwolono wygnańcom zamieszkać razem w kraju bogatym i żyznym, poprzerzynanym kanałami, t. j. w okolicach południowych i wschodnich Babilonu, pomiędzy Eufratem a Tygrem. Wyraz „niewola" nie określa dość ściśle położenia Żydów w Babilonii, gdyż za wyjątkiem kilku prowodyrów z ostatnich powstań, wszyscy Żydzi byli tu wolni, jak w Kanaanie, pozostając, przynajmniej przez pierwsze

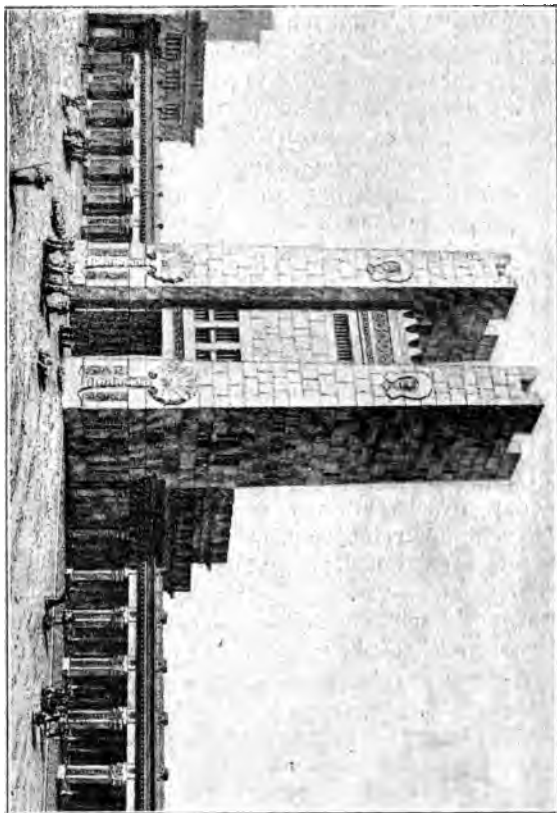
lat dziesięć wygnania, w ciągłych stosunkach z krajem ojczystym. Idąc za radą Jeremiasza, który zalecał wygnańcom lojalność względem władzy i wszechstronny rozwój materyalny, budowali Żydzi domy dla siebie i zakładali ogrody, rozwijając przytem na wielką skalę przyrodzone zdolności handlowe. Jeśli dodamy, że Nabukadnezar powierzał Żydom nawet wyższe stanowiska urzędowe, to „niewola” nie wyda nam się bardzo ciężka. Dopiero późniejsi pisarze i prorocy skarżą się na ucisk babiloński, wspominając o prześladowaniach Żydów i ciężkiej ich pracy przymusowej. Kolonie żydowskie stanowiły niezależną całość społeczną, której części różne były z sobą w związku najściślejszym przy zachowaniu dawniejszej organizacyi rodzinnej. Żydzi babilońscy uznawali również władzę swych książąt, a na ich czele stał potomek Dawida Jehojakin, który po r. 561 był urzędownie uznany przez dwór babiloński. Płacąc podatek Babilonowi i przestrzegając wierności względem niego, Żydzi, po za tem, rządzili się sami, korzystając z praw własnych. W tem maleńkiem państewku Judy na obczyźnie kwitły jednak te same narowy, które widzieliśmy w Judei. Fałszywi prorocy, o charakterze bardzo wątpliwym, wprowadzali zamęt w pojęciach, a praktyki bałwochwalcze wciąż trwały, gdyż Jehowa stracił swój urok dawniejszy. W płomieniach świątyni Salomona stary bóg ludu, zwyciężony i zniszczony przez bogów Nabukadnezara, zginął wraz z dymem, okazawszy wyraźnie bezsilność swoją. A zresztą, łatwo sobie wyobrazić, z jakiem uczuciem wewnętrznem wchodziła do Babilonu, który wówczas stał na szczycie swojej potęgi i wspaniałości, garstka Żydów, złamana klęskami straszliwemi, poniewierana i uciśniona. Co za wrażenie potężne wywrzeć musiała na Żydach stolica świata, wobec której tak ukochana niegdyś i podziwiana Jerozolima była tylko skromną mieściną. Wobec budynków kolosalnych *Babilonu* wszechświatowego, wobec świątyń olbrzy-

mich, przeładowanych sztuką i zbytkami, świątynia jerozolimska musiała odżyć we wspomieniach wygnańców, jako mizerny kościołek wiejski... Na osłabienie wiary narodowej musiała też wpłynąć dumna pogarda i szyderstwo, których nie skąpili Żydom Babilończycy.

W takich warunkach tylko charaktery nadzwyczaj silne i serca głębokiej pobożności pełne mogły wytrwać w wierze swych przodków i to pod tchnieniem słów proroczych, które krzepiły ducha wygnańców. To też ważność wyjątkowa niewoli babilońskiej tkwi w tem właśnie, że tu, na obczyźnie, nastąpił rozbrat ostateczny pomiędzy warstwami ludu pobożnemi a zaprzańcami, pomiędzy zwolennikami religii proroków a wyznawcami wiary ludowej, skażonej praktykami bałwochwalczemi. Większość zepsuta, goniąca za zyskiem i używaniem odpadła, „reszta” zaś, tak upragniona przez Izajasza, po oczyszczeniu wewnętrznem przez ogień bólów i cierpień — przetrwała. Ale i na tej „resztce”, złożonej z synów narodu najlepszych, najszlachetniejszych, odbić się musiał wpływ niewoli, która spowodowała przekształcenie rdzenne dawnej religii Izraela. Już *Deuteronomium* wykazało różnicę pomiędzy państwem a kościołem, pomiędzy życiem narodowem a religijnem, wszelako Deuteronomista liczyć się musiał z czynnikami tak konkretnemi i potężnemi, jak państwo i życie narodowe, gdyż w drodze do urzeczywistnienia ostatecznych celów, natury czysto religijnej, oba te czynniki stanowiły przeszkodę niezwyciężoną. Skoro jednak znikło już państwo wraz z swojem życiem narodowem, pozostało Żydom wygnańcom tylko życie kościelno-religijne, z którego powstał *judaizm*. Państwo przekształciło się w kościół, a lud w gminę. I temu to właśnie judaizmowi zawdzięczają Żydzi swe posłannictwo wszechświatowe, które spełnić mieli w przyszłości, na drodze rozwoju religijnego.

Ojcem duchownym Judaizmu był prorok *Ezechiel*, kapłan jerozolimski, syn Busisa, uprowadzony

w niewolę babilońską roku 597 wraz z Jojahinem i osiadły w Tel-abib nad rzeką Chebar. Tu, w piątym roku niewoli, rozpoczął posłannictwo prorocze,


Brama południowa świątyni w Jerozolimie.

które spełniał do roku 570 przed Chr. Spostrzegłszy zdaleka te sieci, któremi wrogowie otoczyli Jerozolimę dookoła, obwieszczał ztamtąd, za pomocą obra-

zów symbolicznych, blizki upadek miasta i ruinę starego Izraela.

Księga tego proroka rozpada się na trzy części, z których każda ma treść odrębną. Pierwsza (1 — 24) mówi o bliskiem upadku Jerozolimy. Oto jak prorok przepowiada tę straszną klęskę:

„A ty, synu człowieczy, to mówi Pan Bóg ziemi Izraelowej. Koniec przyszedł na cztery strony ziemi. Teraz koniec na cię i puszczę na ciebie zapalczywość moją i będę cię sądził według dróg twoich i położę przeciwko tobie wszystkie obrzydliwości twoje. I nie sfolguje oko moje tobie, ani się zlituję, ale drogi twoje włożę na cię, a obrzydliwości twoje będą wpośrodku ciebie—i doznacie, żem ja Pan... Trąbcie w trąbę, niech się gotują wszyscy, a nie masz, ktoby szedł ku bitwie, bo gniew mój na wszystek lud jego. Miecz zewnątrz, a mór i głód wewnątrz; kto jest na polu, od miecza umrze, a którzy w mieście—morem i głodem pożarci będą. Wszystkie ręce zemdleją i ze wszystkich kolan pociecze woda. I przepaszą się włosiennicami, a lęk ich okryje, na każdej też twarzy wstyd będzie, a na wszech głowach—łysina. Srebro ich precz wyrzucać będą, a złoto ich gnojem się stanie. Srebro i złoto nie będzie ich mogło wybawić w dzień zapalczywości pańskiej. Duszy swej nie nasycą i brzuchy ich nie będą napełnione... I przywiodę najgorszych z pogan i posiądą domy ich, a uciszę pychę możnych i posiądą świątnice ich. Gdy ucisk nadejdzie, będą szukać pokoju. a nie będzie. Trwoga na trwogę przyjdzie, a słuch na słuch, i będą szukać widzenia u proroka, a zakon zginie od kapłana, a rada od starców. Król będzie w żałobie, a książę oblecze się w smutek i ręce ludu ziemskiego strwożą się. Według drogi ich uczynię im, a według sądów ich osądzę je, a wiedzieć będą, żem ja Pan“ (VII).

Zbrodnią Izraelitów było bałwochwalstwo, które zawsze plamiło ich dzieje, więc też dlatego zginąć muszą. Oto jak obrazowo przedstawia prorok pierwsze chwile Izraela, przygarniętego miłosiernie przez Jehowę, któremu, za tę opiekę, za dobrodziejstwa rozliczne, wywdzięczył się naród prostytucyą ducha i ciała. Jehowa, przypominając niewolę narodu w Egip-

cie tak mówi do „dziewicy izraelskiej", to jest do ludu:

„Idąc mimo cię ujrzałem, że cię deptano we krwi twojej i rzekłem ci, gdyś była we krwi: żyj! Uczyniłem cię rozmnożoną jak urodzaj polny, i rozmnożyłaś się i urosłaś i chodziłaś i przyszłaś do ochędóstwa białogłowskiego; piersi twe urosły i włos twój porósł, a byłaś naga i sromoty pełna. I szedłem mimo cię i ujrzałem cię... i rozciągnąłem odzienie swoje na cię i nakryłem sromotę twoją. I przysięgłem ci i wszedłem w przymierze z tobą, mówi Pan Bóg, i zostałaś moją. I omyłem cię wodą i oczyściłem krew twoją i pomazałem cię olejkiem. I ubrałem cię w różnych barw szaty i obułem cię w modre obuwie i opasałem cię bisiorem i przyodziałem cię odzieniem trwałem. I przybrałem cię ochędostwem i dałem manele na ręce twoje, a łańcuch około szyi twojej. I dałem naustnicę nad usta twoje i kolca na uszy twoje i wieniec ozdobny na głowę twoją. I ozdobiłaś się złotem i srebrem, a oblekłaś się w bisior i w szatę wzorzystą barw rozmaitych; jadłaś żemłę (bułkę pszenną), miód i oliwę i stałaś się bardzo piękną i postąpiłaś do królestwa. I wyszło imię twoje między narody dla piękności twojej, boś była doskonała w swych ozdobach, które włożyłem był na cię, mówi Pan Bóg. A ufając piękności swej, cudzołożyłaś... i wystawiłaś wszeteczeństwo twoje każdemu mijającemu... A nabrawszy szat swych, uczyniłaś sobie wyżyny z tego i z owego zszyte (¹) i cudzołożyłaś na nich, jako nie było, ani będzie. I nabrawszy naczyń ozdobnych ze złota mego i ze srebra mego, którem ci dał, naczyniłaś sobie obrazów męskich i cudzołożyłaś z niemi.. I wzięłaś syny swoje i córki swoje, którycheś mi narodziła, i ofiarowałaś im na pożarcie A więc małe jest wszeteczeństwo twoje?... I zbudowałaś sobie dom nierządny i uczyniłaś sobie zły dom na wszystkich ulicach. Na każdym rogu zbudowałaś znak wszeteczeństwa swego i zohydziłaś piękność swoją... I cudzołożyłaś z synami Egiptu, sąsiadami swymi ciał wielkich, i namnożyłaś wszeteczeństwa swego, żeby mię drażnić. Ponieważ jeszcze nie byłaś syta, więc cudzołożyłaś też z synami assyryjskimi i zawsześ się nie nasyciła. I namnożyłaś wszeteczeństwa swego w ziemi Kanaańskiej z Chaldejczykami i także się nie nasyciłaś... Wszystkim wszeteczni-

---

(¹) Miejsca kultu zapożyczonego z różnych stron.

com dawają zapłaty, a tyś dawała je wszem gamratom swoim, że wchodzili do ciebie zewsząd na wszeteczeństwo z tobą. Przeto, wszetecznico, słuchaj słowa pańskiego.. Oto ja zgromadzę wszystkie miłośniki twoje, z którymi się łączyłas, i wszystkie, których miłowałaś ze wszystkie-



Kapitel rzeźbiony ze świątyni Salomona.

mi, których nienawidziłaś i zgromadzę ich na cię zewsząd, a odkryję sromotę twoją przed nimi i ukażę im wszystką szkaradę twoją. I dam cię w ręcę ich i zepsuję twój dom nierządny i zburzę zły dom twój, a obnażę cię

z szat twoich i pobiorą naczynia ozdoby twojej, a zostawią cię nagą i zelżywości pełną" (XVI).

W części drugiej (25—32), Ezechiel głosi proroctwa przeciw ludom obcym, przeciw Ammonowi, Moabowi, Idumei (Edom), obwieszcza upadek Syonu, Tyru, Assyryi i Egiptu. Oto jaką przyszłość prorokuje Ezechiel faraonowi:

„Synu człowieczy (tak siebie nazywa zawsze Ezechiel), weź lament nad faraonem, królem egipskim, i rzeknij do niego: Lwowi narodów przyrównany jesteś i smokowi, który jest w morzu, a miotałeś rogiem w rzekach swoich i mąciłeś wody nogami swemi, a deptałeś rzeki ich. Przeto mówi Pan, zarzucę na cię sieć swoją w mnóstwie narodów moich i wyciągnę cię niewodem moim. I obalę cię... i każę mieszkać na tobie wszemu ptactwu powietrznemu, a nakarmię tobą zwierzęta wszystkiej ziemi. I położę mięso twoje na górach, a napełnię pagórki twe krwią twoją. I namoczę ziemię smrodem krwi twojej po górach, a doliny napełnią się tobą... Bo to mówi Pan Bóg, miecz króla babilońskiego przyjdzie na cię" (XXXII).

W księdze trzeciej (33—48) Ezechiel prorokuje o przyszłem odrodzeniu Izraela, o odbudowaniu świątyni i jej rozmiarach, o istytucyi kapłańskiej z nowemi jej obowiązkami i przywilejami, tudzież o rozdziale ziemi pomiędzy wszystkie pokolenia:

„Wybawię trzodę moją i nie będzie dalej łupiestwem, a rozsądzę między bydlęciem a bydlęciem. I wzbudzę nad niemi pasterza jednego, który je będzie pasł, sługę mego Dawida, on je paść będzie i on im będzie pasterzem. A ja będę im Bogiem, a sługa mój, Dawid, książęciem w pośrodku ich... I uczynię z nimi przymierze pokoju... (XXXIV). To mówi pan Bóg: Oto ja wezmę syny Izraelowe z pośród narodów, do których zaszli, i zgromadzę zewsząd, a przywiodę je do ziemi ich. I uczynię ich narodem jednym w ziemi na górach izraelskich i król jeden będzie rozkazywał wszystkim, a nie będą dalej dwa narody, ani się więcej dzielić będą na dwa królestwa... I będą mieszkać na ziemi, którą dał słudze swemu Jakóbowi, w której mieszkali ojcowie wasi, i będą na niej

mieszkać sami i synowie ich i synowie synów ich, aż na wieki, a Dawid, sługa mój, książęciem ich na wieki. I uczynię z nim przymierze pokoju, przymierze wieczne będzie im i ugruntuję je i rozmnożę i dam świątynię moją pośród nich na wieki. I będzie przybytek mój między nimi i będę im Bogiem, a oni będą mi ludem (XXXVII). Żaden cudzoziemiec, nieobrzezany na sercu i na ciele, nie wnijdzie do świątyni mojej... Lecz kapłani i Lewici, synowie Sadoka, którzy strzegli obrzędów świątyni mojej, gdy błądzili synowie Izraelowi—ci przystąpią do mnie, aby mi służyli i stać będą przed oczyma memi, aby mi ofiarowali tłustość i krew, mówi Pan Bóg... A gdy będą wchodzić do bram sieni wnętrznej, obloką szaty lniane, a nie wnijdzie na nich nic wełnianego... Głowy też swej golić nie będą, ani włosów zapuszczać, ale niech przystrzygają głowy swe. I wina niech nie pije żaden kapłan, gdy ma wejść do sieni wnętrznej. I wdów i niewiast porzuconych niech nie pojmują za żony, ale panny, z nasienia domu Izraelowego, albo też wdowę po kapłanie. A lud mój uczyć będą, co za różność między rzeczą świętą a splugawioną i między rzeczą czystą a nieczystą... A gdy będzie spór — stać będą na sądach moich i sądzić będą, strzegąc praw moich i przykazań moich we wszystkich świętach uroczystych i soboty moje święcić będą". (XLIV).

Urodzony w Jerozolimie, z rodziny kapłańskiej, Ezechiel słuchał prawdopodobnie najdawniejszych mów Jeremiasza i z tego źródła czerpał pierwsze natchnienie do przyszłych swych nauk. W charakterze jego i w dziełach odzwierciedlają się dwa wpływy ówczesne: kapłański i proroczy, które on przetopić zdołał na wielkie źródło swej siły. Była to epoka, w której kapłan wierny łączył się z wiernym prorokiem we wspólnej walce przeciw poganizmowi. Jednym z rzeczywistych owoców tego związku było *Deuteronomium*, którego treść szkicowo zaznaczyliśmy, ale jeszcze do niego powrócimy, drugim—Ezechiel, przedstawiciel późniejszego rozwoju tak zwanej deuteronomicznej szkoły myślenia. Wskutek tej kombinacyi dwu wpływów podniosłe ideały proroka skrystalizowały się w konkretnym, popularnym obrazie rytuału, żeby masy nieoświecone mogły postępować zgodnie z za-

wartemi w nim przepisami. Ezechiel nie był ani mówcą, ani retorem, ale raczej nauczycielem mas szerokich, a nadewszystko mężem praktycznym, który oceniał nadzwyczaj bystro potrzeby i wymagania swego czasu. W tym względzie ma on wiele podobieństwa z Izajaszem, a jest mu i charakterem wielce pokrewny. Dla obu tych proroków sprawą zasadniczą jest przepaść bez granic, pomiędzy Bogiem a człowiekiem. W obrazie Boga świętość i majestat, nadziemska podniosłość stwórcy w pojęciu metafizycznem i moralnem są dla obu proroków istotą rdzenną, wskutek czego uważają oni pokorę za cnotę człowieka najgłówniejszą. To też Ezechiel nazywa siebie „strażnikiem" Izraela, „synem człowieczym", a mając głosić objawienia Boskie, pada twarzą na ziemię, i dopiero Bóg sam podnosi proroka i krzepi. Dzieli on też z Izajaszem straszną powagę moralną i surowość, niedostępną miększym porywom serca. Był to, podług Cornilla, największy w Izraelu „mąż Kościoła i organizator", który na całym okresie następnym wycisnął piętno swego ducha.

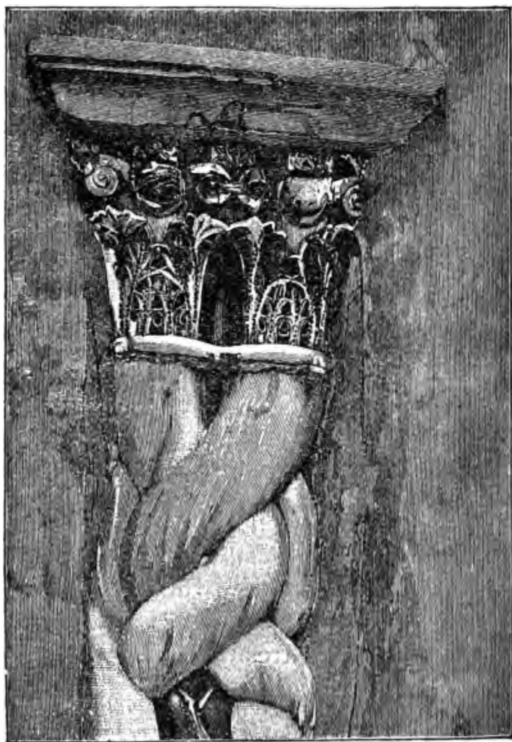
Przybywszy do Babilonu z pierwszą grupą wygnańców, Ezechiel nietylko zwalczał ich nadzieje rychłego powrotu do ojczyzny, lecz, jak widzieliśmy, przepowiadał klęski dalsze i cięższe. To też zrazu był pogardzany przez optymistów niepoprawnych i dopiero później, gdy przepowiednie proroka sprawdziły się, zdobył uznanie. Jakkolwiek kapłan z urodzenia i zagorzały zwolennik rytualizmu, tudzież praw pisanych, Ezechiel, jako pasterz wierny, był kaznodzieją, szczepiącym nadewszystko prawość; kładł on czyny na pierwszym planie, formę—na drugim, poczytując obrzędowość i prawa za czynniki pomocnicze w rozwoju dodatnim czaraktérów. Przepowiadał on upadek Jerozolimy nie dlatego, że w niej służbę bożą zaniedbywano, lecz dla apostazyi mieszkańców. Od wygnańców, którzy się zwracali do niego po radę, *wymagał* nawrócenia zupełnego, wołając: „odwróćcie

się od bałwanów swoich i od wszelkich obrzydliwości..." Ezechiel wpajał w swych ziomków tę prawdę, że zmiana zewnętrzna niedostateczna, lecz że serca i pobudki czynów muszą być z gruntu przekształcone.

Indywidualistyczny prąd czasu przejawiał się w Judei już przed zniszczeniem Jerozolimy; w przeczuciu klęsk narodu jednostki więcej niż przedtem próbowały oprzeć się na samych sobie, zwłaszcza gdy obok religii, w epoce Jeremiasza kiełkować zaczęła i wiedza świecka. Lecz nawet w znaczeniu religijnem zaczęły wówczas jednostki odczuwać swą wartość samodzielną, która pobudzała do większych roszczeń i nadziei. Przyczyniły się do tego i mowy proroków, którzy wprawdzie groźbami swojemi ogarniali zazwyczaj cały naród, ale ich pioruny zwracały się głównie przeciw jednostkom, bądź szczególnie winnym, bądź też opornym na głos proroczy. W czasach dawniejszych syn pokutował za grzechy ojca, lud za grzechy przodków, a nawet jeszcze Deuteronomista wygłosił zdanie, że grzechy ojców spadają na dzieci aż do czwartego pokolenia, a za miłość i posłuszeństwo przodków dla Jehowy pokolenie tysiączne odbiera jeszcze dobrodziejstwa. Ale współcześni Ezechiela już pokpiwali z teoryi, że upadek Jerozolimy miał być karą za winę przeszłości, zwłaszcza za grzechy Manassesa, dodając: „ojcowie jedli kwaśne winogrona, a dzieciom zęby ciernąć mają?!" Otóż Ezechiel musiał przekonywać współziomków, że pokolenie obecnie nie lepsze od dawniejszego, tudzież gromić proroków fałszywych, którzy i na wygnaniu rozsądek ludu zaćmiewali. Ezechiel również przeczył mniemaniu, że syn umiera za grzechy ojca lub odwrotnie, ale dodawał, że sprawiedliwość ojca oddaje synowi wielkie usługi. Wierząc głęboko, że przed odrodzeniem Izraela sąd dalszy musi nastąpić, i że grzesznicy będą wytępieni, Eze-

chiel poczytywał za cel swój główny zalecać bezbożnym nawrócenie, a sprawiedliwym wytrwanie, a to w przekonaniu, że Bóg, pomimo surowości swojej, nikomu krzywdy nie uczyni. Ta wiara w sprawiedliwość boską nadawała jednostkom takie znaczenie religijne, jakiego przedtem nie miały, ale zarazem budziła pewność, że w każdym człowieku tkwi siła, dzięki której może zerwać z grzechem i wyzwolić się całkiem z następstw złych czynów, dawniej spełnianych, uzupełniając przekonanie proroków, że grzechy pochodzą z wolnej woli człowieka. Ezechiel wołał do ziomków: „Odrzućcie od siebie grzechy swoje, a wytwórzcie w sobie *serce nowe i ducha nowego*!...” Od Ezechiela pochodzi również dogmat pokuty indywidualnej, który stanowi podstawę prawa.—Pomimo udręczeń wygnania, które przywodziły na myśl raczej srogość Stwórcy, niż jego łaski, Ezechiel nigdy nie przestał wielbić Jehowy jako Boga miłości i miłosierdzia, uważając, wraz z prorokami prawdziwymi, że to wygnanie, będące naturalnem, nieuniknionem następstwem zbrodni Izraela politycznych, społecznych, moralnych i religijnych, stanowiło jedynie fazę przejściową w rozwoju rasy etycznym i wyznaniowym. Znając jednak swoje owieczki, Ezechiel czuł doskonale, że naród jego musi przejść jeszcze przez długi proces pokuty i oczyszczenia, zanim się wytworzą obywatele, godni królestwa Jehowy z ogniskiem w Jerozolimie. To też, korzystając z doświadczenia przeszłości i idąc za Deuteronomistą, tudzież za reformą Jozyasza, w kierunku spotęgowania ceremoniału obrzędowego, Ezechiel naszkicował dla przyszłych pokoleń w nowem państwie plan rytuału, w przekonaniu, że poprawiwszy system przeżyty, zdoła przez formy i ceremonie zaszczepić w rodakach wszystkie te prawdy, które za najistotniejsze poczytywał. Z Ezechielem tedy zaczyna się kodyfikacya i stopniowe, *prawie bez*świadome rozszerzanie starych przepisów *obrzędo*wych, które pod ręką „pisarzów” dojść

miały z czasem do drobiazgowości najcudaczniejszej. Wiele z tych idei, które oni spotęgowali do głupstwa, jak: wywyższenie kapłanów, nieprzystępność świątyni, granice czystości i nieczystości, tudzież ofiary po-



Kapitel ze świątyni Salomona.

kutne—już w systemie Ezechiela przeważają. Wszelako zajmuje on jeszcze stanowisko pośrednie pomiędzy kodeksem dawniejszym i prostszym, który się *zawiera w Deuteronominum* i w Księdze przymierza.

z przepisami bardziej drobiazgowemi, stanowiącemi tak zwany „Kodeks kapłański”, jak to zobaczymy w części drugiej naszego dzieła. Bądź co bądź, Ezechiel wytworzył w swej słynnej wizyi obraz państwa bożego, a raczej, ściśle mówiąc, kościelnego, w którem król jest tylko przedstawicielem ludu i opiekunem Kościoła, podatki są wyłącznie kościelne, a kapłani, obdarowani ziemią najlepszą wokół świątyni, stanowią pośród narodu potęgę główną, teokratyczną. Państwo znikło tu całkiem w kościele i „religia—pisze Bertholet—stała się systemem kościelnym”.

Styl Ezechiela odznacza się odrębnością bardzo wyrazistą. Używa on często imion własnych i zwrotów nawskroś stereotypowych, a ma upodobania w kunsztowności form i wykładu, w zwrotach symbolicznych, w alegoryach i porównaniach, które często rozwija aż do zbytku. Ezechiel posiada wprawdzie fantazyę, ale brak mu talentu poetyckiego; jest on najprozaiczniejszy z proroków starszych. Formą języka poetyckiego, którą sobie Ezechiel upodobał, jest *Kina*, czyli tren, rzadko jednak przemawia w tonie lirycznym. Jego przenośnie alegoryczne i obrazy są zazwyczaj zbudowane zręcznie i przejrzyście, a trafiające się w nich niejasności przypisuje Driver skażeniom tekstu. W księdze Ezechiela widnieje rozmysł i praca, proroctwa jego nie rzadko czynią wrażenie utworów, obmyślanych w ciszy domowej, opracowanych z rozwagą i starannością, podług planu, nakreślonego przez autora. Pod tym względem stanowią one uderzające przeciwieństwo z księgami Izajasza i Jeremiasza.

Gdy państwo Izraela jeszcze istniało, naród żydowski, pochłonięty przez wstrząsające wypadki polityczne, które szybko po sobie następowały, nie miał prawie czasu na słuchanie głosu proroków, a tem mniej na zgłębienie swojej przeszłości. Dopiero podczas wygnania, gdy życie Izraelitów było wolne od wszelkich wstrząśnień i przewrotów, musieli oni tyć

daleko więcej wspomnieniami doświadczeń już przebytych i nadziejami przyszłości promienniejszej, w którą wierzyli całem sercem, aniżeli teraźniejszością. Ta wiara niezłomna w przyszłość skierowała umysły żydów ku przeszłości, ku badaniom dziejów Izraela od czasów zamierzchłych; badania te bowiem nietylko podtrzymywały patryotyzm narodu,ale przynosiły i naukę, jak żyć potrzeba, żeby w przyszłości uniknąć błędów dawniejszych. Dzieło Ezechiela, który był najwybitniejszym przedstawicielem lepszej warstwy Żydów na wygnaniu, świadczy wymownie o dążnościach panujących w owym okresie. Rozdziały: XVI i XX jego proroctw, niezależnie od innych ustępów, tu i owdzie porozsiewanych, są poświęcone przeglądowi dziejów hebrajskich, ku wydobyciu z nich nauk i przestróg, niezbędnych dla chwili obecnej i dla jutra. Otóż następstwem bezpośrednim tej dążności do poznania dziejów ojczystych była potrzeba zabrania i przechowania wszystkich utworów literackich, które pozostały z czasów dawniejszych. Czynnikiem głównym była w tym względzie i obawa, żeby wskutek polityki Babilonu Żydzi wygnańcy nie wsiąknęli w ludność miejscową i nie zatracili cech odrębności, co się właśnie stało z przesiedleńcami samarskimi w Assyryi, których pochłonęły całkowicie pokrewne rasy semickie. Z chwilą, gdy żydzi zostali wciągnięci do handlu, pokusy spotęgowały się bardzo, albowiem Babilończycy wprowadzali swych bogów i swą religię do wszystkich oddziałów pracy ludzkiej. Kapłani babilońscy byli pisarzami, do których należało sporządzanie kontraktów prawnych, a bogowie babilońscy byli wzywani na świadków przysiąg, stwierdzających wszelkie umowy. Dopóki Żydzi odmawiali uznawania bóstw babilońskich, podlegać musieli wielkim ograniczeniom, wskutek czego interes własny, najpotężniejszy z czynników demoralizujących społeczeństwa, zmuszał przesiedleńców do zapominania o Bogu surowym, *którego i oni* i ich przodkowie czcili na wzgó-

rzach palestyńskich. W dodatku religijny kult babiloński przyciągał wielu ponętami bardzo silnemi, gdyż wspaniałość nabożeństw zaćmiewała wszystko, co w tym kierunku Żydzi słyszeli i widzieli. Wiara religijna królów tak potężnych a światłych, jak Nabukadnezar, który się lubował we wspaniałości świątyń i kultu, musiała posiadać wielki urok dla ciemnych synów Izraela. Ten urok religii obcej był dla Żydów jeszcze potężniejszy w Egipcie, gdyż lud miejscowy okazywał wygnańcom pewną życzliwość. Poważne mowy w utworach literackich podczas wygnania, odsłaniające nicość zupełną bóstw babilońskich, świadczą najlepiej, że pokusy do apostazyi były rzeczywiste i że obawa wiernych wobec tego niebezpieczeństwa ciągle wzrastała. Otóż wskrzeszenie wspólnych pamiątek narodowych uważano, i słusznie, za jedno z lekarstw najpotężniejszych przeciw chorobie obojętności religijnej i narodowej. Jakoż ten cel właśnie stał się bodźcem potężnym do rozwoju literatury żydowskiej w Egipcie i Babilonie, zwłaszcza, że sztuka pisania miała tu codzienne zastosowanie we wszystkich sprawach życiowych. W Babilonie każdą umowę handlową stwierdzano aktem pisanym, a rządcy kraju porozumiewali się z poddanymi swymi za pomocą napisów publicznych. Bardzo liczna klasa pisarzów była oddana całkowicie pracom literackim, oraz kopiowaniu dokumentów publicznych i prywatnych. W bibliotekach królewskich istniała bogata literatura, ogarniająca okres trzytysiącoletni, a złożona z postanowień królewskich, roczników narodowych, hymnów, powieści mitologicznych, formuł czarnoksiężkich i praw. Wszystko więc: i położenie ówczesne Żydów w niewoli, i potrzeby ich, i patryotyzm, i otoczenie — składało się na to, żeby uczynić z Żydów na wygnaniu naród literacki. Jakoż Izraelici, niezależnie od skarg i żalów, od gróźb i przepowiedni, których wyrazem są księgi Ezechiela i „Deutero”—Izajasza, zabrali się z całą gorliwością

do „zinwentarzowania” (*Inventarisirung*) duchowych skarbów swojej przeszłości i do ujęcia w całokształt, o ile można organiczny, dziejów narodu hebrajskiego.

Rozbiorem tej działalności piśmienniczej Żydów na wygnaniu zajmiemy się dopiero w części drugiej naszego dzieła, teraz zaś przejdziemy jeszcze do dalczych losów narodu.

XIV.

Skutki niewoli babilońskiej. Cyrus. Prorocy: Aggeusz, Zacharyasz i Malachiasz. Odbudowanie świątyni.

Po 43-ch latach panowania Nebukadnezar wielki wstąpił do grobu w r. 561, zostawiając państwo potężne synowi swemu, Evil-Merodachowi, który, jako wychowaniec haremu, nie wiele posiadał zalet królewskich. Bądź co bądź, on właśnie wydobył króla Jehojakina z więzienia, w którem ten nieszczęśnik przesiedział lat 47. Ale, wbrew nadziejom, to wyswobodzenie króla żydowskiego, który zasiadł przy stole władcy Babilonu, nie miało następstw politycznych. I owszem, stosunki Żydów wygnańców z ich panami pogorszyły się raczej niż złagodniały. Po dwu latach miejsce Merodacha zajmuje morderca jego, Nergalszarezar, a rozwinięta bujnie anarchia niszczy do gruntu siły żywotne królestwa. Gdy młody następca tego króla, Labaszy-Marduk, po 9-u miesięcach został zabity, na tronie Babilonu zmurszałego zasiadł ostatni monarcha, Nabonidus. Król ten, zajęty bardziej archeologią, aniżeli państwem, nie miał dość woli, ani siły, żeby się oprzeć potędze nowego słońca, które zajaśniło na widnokręgu azyatyckim.. Małe książątko Asanu stało się władcą państwa babilońskiego. Gdy Babilon potężny zatrząsł się w swoich posadach pod

pierwszemi ciosami wrogów, którym Medowie przewodniczyli, dreszcz nadziei rozkosznej przebiegł po ciele Izraela, rozwiązując usta chórowi proroków mniejszych, uczniów Izajasza, Jeremiasza i Ezechiela, którzy przepowiedzieli upragnioną jutrzenkę wyzwolenia.

„Cyrus—pisze prof. Kent—przez podbój Babilonu wytworzył nowy, szlachetniejszy rozdział w historyi ludzkiej, a znaczenie jego wystąpienia na widowni pojął najgłębiej ten wielki prorok nieznany, którego mowy przechowane zostały w 16-u rozdziałach Księgi Izajasza (XL — LXVI)". Prorok ten (Deutero-Jesaja), o którym już mówiliśmy, wołał do ludu:

„Cieszcie się, cieszcie się, mówi Bóg wasz! Mówcie do serca Jeruzalem, bo się skończyła złość jego, bo odpuszczona nieprawość jego... Nie bój się Izraelu, bom ja jest z tobą! Złaman jest Bel, skruszon jest Nebo, a ich bałwany oddane zostały bestyom i bydlętom... „Powstań, powstań, oblecz się w moc swoją Syonie, oblecz szaty godowe, Jeruzalem... bo nie zdarzy się więcej, aby przeszedł przez cię nieobrzezaniec i nieczysty. Otrząśnij się z prochu, wstań a siądź Jeruzalem, rozwiąż więzy na szyi swojej, pojmana córko, Syon! Bo to mówi Pan: Darmoście zaprzedani, a bez srebra będziecie wykupieni... Nie bój się, bo nie będziesz zelżona, ani się zasromasz, bo się nie będziesz wstydziła, bo zapomnisz grzechów młodości swojej i na sromotę wdowieństwa swego więcej nie wspomnisz. Bo będzie nad tobą panował ten, który cię stworzył, a imię jego Pan Zastępów. Odkupiciel twój, Święty Izraelów, Bogiem *wszystkiej ziemi* nazwan będzie... Na małą chwilę opuściłem cię, a dobrodziejstwami wielkiemi zgromadzę cię. Na mały czas rozgniewania zakryłem oblicze swoje od ciebie, a miłosierdziem wiecznem zmiłowałem się nad tobą. Albowiem góry się poruszą i pagórki trząść się będą, lecz miłosierdzie moje nie odstąpi od ciebie i przymierze pokoju mego nie zachwieje się... I przyjdą do ciebie, kłaniając się, synowie tych, którzy cię trapili i będą się kłaniać stopom nóg twoich wszyscy, którzy ci uwłaczali, i nazowią cię miastem Pana, Syonem świętego Izraelskiego... I będziesz ssać mleko narodów, a piersiami królewskiemi karmiona będziesz i poznasz, żem ja Pan, zbawiciel twój i odkupiciel, mocarz Jakubów. To mówi Pan pomazańco-



Sadzawka Silve w Jerozolimie.

wi swemu, Cyrusowi, któregom ujął prawicę, abym podbił przed nim narody, a grzbiety królów obrócił... Ja przed tobą pójdę i ludy ziemi poniżę, wrota miedziane skruszę i zapory żelazne połamię..."

Niewola babilońska była najkrótszym, lecz pod wielu względami najważniejszym okresem w dziejach narodu żydowskiego. Stanowiła ona więcej niż *crisis*, bo przekształcenie fundamentalne w charakterze rasy politycznym, społecznym i religijnym. Gmina walcząca, która ostatecznie zogniskowała się wokoło Jerozolimy, miała w istocie mało wspólności z owym narodem, do którego przemawiał Jeremiasz przed kilku lat dziesiątkami. Wygnanie dowiodło, że lud żydowski mógł zachować swoją odrębność rasową bez organizacyi politycznej i że religia Jehowy nie zależała od monarchii. W oczach tych, którzy uczestniczyli w odrodzeniu Izraela, królowie starzy i ich doradcy byli, z małym wyjątkiem, zdrajcami swego narodu, a więc, jako tacy, bezużyteczni. To też Ezechiel i jego towarzysze w pracy, uprzedzając zmianę, którą następne okoliczności wywołały, marzą o państwie kościelnem. Hierarchia miała zastąpić monarchię. Stara arystokracya wojskowa i królewska zniknęła, zastąpiona przez szlachtę kapłańską z arcykapłanem na czele, a Izrael miał się wcielić od owej doby w religię tylko, a raczej w rytuał religijny. W ciszy i spokoju wygnania nawet masy żydowskie dawały posłuch mowom proroków, których powaga wzrosła ogromnie wskutek ziszczenia się ich przepowiedni. Żydzi, przyszedłszy nareszcie do przekonania, że cierpią za winy własne, wzięli rozbrat nietylko z pogaństwem, ale nawet z na pół-pogańskiem pojęciem Jehowy, który w przekonaniu ich dawnem był równy bogom innych narodów, a miał władzę tylko nad Kanaanem. W tej epoce religia narodu żydowskiego stała się czystym monoteizmem. Z drugiej strony, zawdzięczając prorokom tę wiarę, że Jehowa jest Bogiem wszechświata, a Izrael jego wy-

brańcem, Żydzi wierzyć zaczęli w swe posłannictwo szerzenia wiary prawdziwej śród innych ludów. Już w pojęciach wielkiego proroka niewoli świat pogański wyobraża pole obszerne do działalności posłanniczej Żydów, którzy, jako „naród wybrany", mają wysławiać śród innych ludów imię Jehowy. Panowanie jego stać się miało uniwersalnem nie przez miecz i siłę, lecz przez pełną zaparcia siebie służbę bożą wiernych swemu panu wyznawców. Prorok ów, sam przygnębiony i apostoł gorliwy uciśnionych, nauczył ziomków oceniać wartość cierpienia, jako czynnika, wpływającego na życie ludzkie, jako siłę najpotężniejszą w odkupieniu grzesznej ludzkości. W swym ideale cierpiącego sługi Jehowy prorok nauczał swoich współuczniów, że nawet w dobie upokorzenia największego mogli zdobywać świat ofiarą miłości. Wprawdzie ideał ten odrodzenia narodu przez cierpienie, nazbyt podniosły i niepojęty, był dla wielu współczesnych istnem szaleństwem, nie mniej jednak owa prawda głęboka, którą wygłosił prorok, przyciągając ludzkość coraz bardziej, stała się rzeczywistością przedmiotową w charakterze i dziełach Wielkiego Nauczyciela z Nazaretu.

Nadzieje proroka, położone w Cyrusie, nie zawiodły. Monarcha ten, zdobywszy Babilon w r. 547, złożył dowody, że był nietylko wielkim zdobywcą, lecz i nie mniejszym politykiem. Widząc, jaką ma ważność dla narodu każdego wiara ojczysta, pozostawia babilońskim poddanym swoim kult Marduka, Bela i Nebu, a wszystkim obywatelom, trzymanym dotychczas w niewoli, pozwala wrócić do ojczyzny i zabrać z sobą swych bożków. Względy specyalne okazał Cyrus dla Żydów, którym nietylko pozwolił wrócić do Palestyny, na co zresztą nie ma dowodów pozytywnych, aby odbudowali świątynię jerozolimską i zabrali z sobą naczynia święte, uwiezione przez Nebukadnezara, lecz nawet sumę potrzebną do budowy wydał ze skarbca królewskiego.—Ta łaska szczegó'

na miała swe źródło w polityce Cyrusa, który, nosząc się z zamiarem podbicia Egiptu, co uskutecznił dopiero syn jego, Kambizes, chciał utrwalić w przyjaźni dla siebie drobne państewka palestyńskie. I znów tedy stare współzawodnictwo Wschodu z Zachodem stało się czynnikiem decydującym w historyi Żydów.

Wiara religijna i Samarytanów i Żydów w Kanaanie zogniskowała się na zgliszczach świątyni jerozolimskiej; a jeśli odbudowania jej pragnęli wygnańcy babilońscy, to było ono nierównie więcej upragnione przez „resztę" w kraju pozostałą. To też dekret Cyrusa, wywołany względami strategiczno-politycznemi, musiał przejąć Żydów gorącą wdzięcznością dla wybawcy. Ale czy Żydzi babilońscy skorzystali bezzwłocznie z wyzwolenia, żeby powrócić do ojczyzny—to kwestya dotychczas niewyjaśniona. Zdaje się, że długa i uciążliwa podróż przez pustynię odstraszała najodważniejszych, a Palestyna, zrujnowana i pełna wrogów, nie mogła nęcić wygnańców, zwłaszcza, że prorocy sami uważali Żydów, pozostałych w kraju, za znacznie niższych moralnie i umysłowo. Z drugiej znów strony do Babilonii przykuwały wygnańców ich domy, ogniska rodzinne i przyjacielskie, a nawet rządy Cyrusa, pod któremi Żydzi, wolni od wszelkich ograniczeń, czuli się równymi Babilończykom. Wreszcie ojczyzna przybrana dawała Żydom pole obszerne do działalności zyskownej w kierunku handlowym i rolniczym. Wobec tych względów dla większej części Żydów babilońskich dobrowolne wygnanie miało pozostać trwałem. Wszelako, wierni swoim instynktom narodowym, Żydzi mieszkali razem w koloniach przez siebie zaludnionych, zatrzymując swoją organizacyę społeczną, swoje zwyczaje i swą religię. Była to więc w wielkiem państwie perskiem jednostka wyodrębniona.

W świeżych wykopaliskach z Nippuru znajduje się mnóstwo tabliczek klinowych z czasów Artakser-

ksesa i Daryusza, na których spotykamy imiona żydowskie: Samsona (*Samshanu*), Nathanaela (*Natanili*), Symeona (*Shamakkunu*) i w. in. Nie brak też śladów istnienia obszernych kolonij żydowskich w Nippurze na długo po erze chrześciańskiej, gdyż Babilonia stanowiła wówczas jedno z trzech największych ognisk judaizmu. Ztąd Żydzi rozszerzyli się szybko do Ekbatany, Suzy i innych wielkich miast państwa perskiego, tak, że w wieku następnym przewyższali współwyznawców swoich w Judei nietylko inteligencyą i majątkiem, lecz i liczbą. Jakkolwiek dla różnych przyczyn Żydzi perscy nie powrócili do ojczyzny, to jednak nie stali się bynajmniej apostatami wiary praojców. Związani sercem i tradycyami z Jerozolimą, byli zawsze gotowi wspierać darami wszelką pracę około odrodzenia narodowego.

Ostatecznie tedy mianowany przez Cyrusa gubernatorem Judei Szeszbaszar, którego kronikarz nazywa „księciem Judy" i synem Jehojakina, wyjechał w r. 537 do Judei w towarzystwie Zerubbabela, potomka Dawida i Jozuego. kapłana z rodu Zadoka, mając przy sobie niewielki orszak wojskowy. Naturalnie, w ciągu następnych lat 20-tu Żydzi wygnańcy wracali gromadkami z różnych krajów, zwłaszcza z sąsiednich, a wpływ tych przybyszów, wychowanych w znacznie wyższej szkole życia religijnego, przekształcił z czasem do gruntu charakter gminy judejskiej.

Przybycie do kraju potomków Dawida nie posunęło naprzód budowy upragnionego przybytku wiary. Żydzi, pomimo rąk wolnych, odkładali z dnia na dzień budowę, pozorując swoją martwotę wymówką, że „jeszcze nie nadszedł czas wzniesienia domu bożego", co miało znaczyć, że przepowiedziane przez Jeremiasza siedemdziesięciolecie niewoli nie upłynęło. Jakoż do r. 520 nie ułożono ani jednej cegły pod budowę świątyni. Tymczasem po śmierci Cyrusa (529 przed Chr.) i Kambyzesa wstąpił na tron Daryusz, który musiał pryedewszystkiem stłumić pożary

buntów w różnych prowincyach swego państwa. Wypadki te, które odbiły sie echem donośnym nawet w proroctwach z owej epoki, musiały nareszcie wstrząsnąć apatyą Żydów w Judei, skoro teraz dopiero wzięli się żywiej do dzieła. W drugim roku panowania Daryusza wystąpił prorok *Aggeusz*, gromiąc lud za zaniedbanie obowiązku swego i zachęcając go do działania:

„To mówi Pan zastępów: Lud mniema, że jeszcze nie przyszedł czas budowania domu pańskiego.. Izali wam jest czas mieszkać w domach z ozdobnemi słupami, a dom ten pusty?... Połóżcie serca swoje na drogi wasze. Sieliście wiele, a zwieźliście mało, jedliście, a nie najedliście się, piliście, a nie napiliście się, okryliście się, a nie zagrzaliście się, a kto zyski zbierał—kładł je w dziurawy mieszek. Wstąpcie na górę, nawoźcie drzewa i zbudujcie dom, a będzie mi przyjemny i rozsławię się, mówi Pan. Patrzyliście na więcej, a oto stało się mniej... dom mój pusty, a wy się spieszycie każdy do domu swego. Więc przyzwałem suchość na ziemię i na góry, i na pszenicę, i na wino, i na oliwę i cokolwiek rodzi ziemia, i na ludzi, i na bydło, i na wszystką pracę ręczną. I wzbudził Pan ducha w Zerubabelu, synu Salathiela, w książęciu judzkim i w Jozuem, synu Zadoka, kapłanie wielkim i duchu innych ze wszego ludu i weszli i czynili dzieło, w domu Pana zastępów, Boga swego... Bo to mówi Pan. Jeszcze jedna mała chwila — a ja poruszę niebo i ziemię, morza i lądy. I poruszę wszystkie narody, a przybędzie pożądany wszem narodom i napełnię dom ten chwałą. Moje jest srebro i moje jest złoto — mówi Pan. Większa będzie chwała tego ostatniego domu, niż pierwszego, a na tem miejscu dam pokój—mówi Pan zastępów.“

Styl Aggeusza, jakkolwiek wogóle prosty i pozbawiony ozdób kunsztownych, ma dosyć siły; prorok wprawdzie, mając na widoku rzeczy praktyczne i idąc wprost do celu, nie buja na skrzydłach fantazyi poetyckiej, ale szata jego proroctw nie jest prozaiczna.

Jednocześnie z Aggeuszem wystąpił prorok *Zacharyasz*, którego księga rozpada się na dwa działy treści i charakterze zupełnie różnym. W dziale

pierwszym (1 — 8) prorok opowiada symboliczne widzenia swoje, które mu tłómaczą aniołowie. odnosząc je do odbudowania świątyni, gdyż przepowiedziany przez Jeremiasza okres 70 letni już upływa (586 — 520). Po widzeniach tych, które miały wzmocnić na duchu Zerubebala i Jozuego, następują słowa przestróg, tudzież nadziei mesyanicznych:

„To mówi Pan: Użaliłem się Jeruzalem i Syonu żalem wielkim, a gniewem wielkim ja się gniewam na narody bogate, bo ja rozgniewałem się mało, a oni pomogli do złego... Wrócę się do Jeruzalem z litościami, a w niem dom mój zbudowany będzie... Jeszcze będą miasta moje opływać dobrami, jeszcze Pan pocieszy Syon i przyjmie do swej łaski Jeruzalem. Sąd prawdziwy sądźcie, a miłosierdzie i litość czyńcie każdy nad bratem swoim. Nie spotwarzajcie wdów i sierot, przychodniów i ubogich, a niech mąż nie żywi w sercu swem złości dla brata swego... Wróciłem się do Syonu, a mieszkać będę w pośrodku Jeruzalem i będzie nazwane miastem prawdy, a góra Pana zastępów — górą poświęconą. Jakoście byli przekleństwem między narodami, Judo i Izraelu, tak zbawię was i będziecie błogosławieństwem; nie bójcie się, niech się wzmacniają ręce wasze... A tak, te są słowa, które czynić będziecie: Mówcie prawdę każdy z bliźnim swoim, a sąd pokoju sądźcie w bramach waszych. Nie miejcie złości w swych sercach dla przyjaciół swoich i przysięgi też kłamliwej nie miłujcie, bo to wszystko jest, czego nienawidzę, mówi Pan. Aż przyjdą narody mnogie i narody silne będą szukały Pana zastępów w Jeruzalem, żeby ubłagać oblicze Pańskie.“

Część druga księgi (9 — 14) różni się tak zasadniczo pod względem formy i treści z częścią pierwszą, że hebraiści odmawiają jej autorstwa Zacharyaszowi. Ale pomimo badań wszechstronych nad tą częścią sporną, uczeni dotychczas jeszcze nie zdołali określić epoki jej powstania. Różnice w poglądach są bardzo wielkie z tego względu, ponieważ w części spornej nie brak rysów przemawiających tak dobrze za pochodzeniem jej z epoki przedwygnaniowej, jak i po niej. Wskutek tego Kuenen i Cheyne odnoszą drugi dział księgi Zacharyasza d(

wieku VIII przed Chr., dodając, że zmiany, mające charakter późniejszy, wprowadzone zostały po wygnaniu, już w tej dobie, gdy Grecy stali się straszni dla Żydów. Wszelako inni hebraiści poglądu tego nie podzielają i kwestya nie przestała być sporną.

W rozdziałach kwestyonowanych (9 — 14) spotykamy dwa różne proroctwa. W pierwszem z nich prorok mieści sąd nad Damaszkiem, Hamathem, Tyrem, Sydonem i miastami filistyńskiemi, zapowiadając przybycie po nim Mesyasza, jako księcia pokoju. Następnie prorok wzywa naród do wiary nie w Terafim i we wróżbitów, lecz w Jehowę, gdyż przy jego opiece i pod kierunkiem nowych wodzów Juda razem z Efraimem odniosą stanowcze zwycięztwo nad wrogami. Treścią proroctwa drugiego (12 — 14) są także walki ludów z Jerozolimą, która będzie zdobyta i odda w niewolę połowę swej ludności, ale w końcu Jehowa wyswoli pozostałych i rozpocznie się epoka mesyaniczna.

„Oto przyjdą dni pańskie, a będą się dzielić mieniem twojem w pośród ciebie. I zgromadzę wszystkie narody do walki przeciw Jeruzalem i będzie wzięte miasto. I zburzą domy, i niewiasty pogwałcą, i pójdzie połowa miasta w niewolę, a ostatek ludu ocalon będzie. I wynijdzie Pan i będzie walczył przeciw onym narodom, jako walczył w dzień wojny. I staną nogi jego w on dzień na górze Oliwnej, która jest przeciw Jeruzałem na wschód słońca i rozpadnie się góra Oliwna napoły rozpadliną bardzo wielką i odwali się połowica jej na południe. I ucieczecie w dolinę gór onych... A tak będą ukarane wszystkie narody, które walczyły przeciw Jeruzalem. Będzie schnąć ciało każdego stojącego na nogach swych, oczy jego uschną w dziurach swych i język ich uschnie w gębie ich. I tak będzie upadek konia i muła, wielbłąda i osła i wszech bydląt, które były w obozie onym, jako upadek ten. A wszyscy, który się zostaną ze wszech narodów, które przyciągnęły przeciw Jeruzalem, chodzić *tam będą od roku* do roku, aby się kłaniali królowie Pa*nu zastępów,* a święcili święto Kuczek.“

Żydzi, zelektryzowani przez proroków, którzy obiecywali narodowi królestwo niezależne pod Zerubabelem koronowanym, zabrali się nakoniec do budowy w październiku r. 520, a w grudniu wykończone zostały fundamenty. Ale zamiar koronowania Zerubabela, dla którego przygotowano już koronę ze złota i srebra, upaść musiał wobec podejrzliwości Satrapy, który, dowiedziawszy się o położeniu kamienia węgielnego pod świątynię, przybył do Jerozolimy z urzędnikami.—Wreszcie w marcu r. 516 przed Chr. świątynia była wykończona, a judaizm zdobył znów własne ognisko ku radości bezmiernej nietylko Żydów w Judei, lecz i wszystkich bez wyjątku członków rasy, rozproszonych po świecie.

Po tym fakcie wiekopomnym nastąpiła w dziejach Izraela ciemność zupełna, która przetrwała lat 70, t. j. do zjawienia się *Nehemiasza* w r. 445 przed Chr. To milczenie źródeł kronikarskich jest bardzo znaczące i przypomina takiż sam objaw z doby panowania Manassego. Obie te epoki mają nie mało rysów wspólnych. Każdą z nich poprzedza krótki okres wytężonej działalności ludowej i proroczej, podczas którego wyczekiwanie bezpośredniej świetności narodu trzymało w naprężeniu wszystkie serca. Skoro jednak niecierpliwość ludu nie była bezzwłocznie zaspokojona, musiała nastąpić gorycz rozczarowania, zwłaszcza, że przyszły też i lata nieurodzajne. Dla ludzi jęczących pod jarzmem obcem, mesyaniczne przepowiednie proroków musiały się wydać snem próżnym, to też Żydzi zaczęli tracić wiarę nietylko w proroctwa, ale i w Boga proroków. Wprawdzie stan polityczny gminy judejskiej nie był groźny; opłacając podatki królom perskim mogli być pewni, że ich spokoju nikt nie zakłóci; ale dokuczała Żydom, tęskniącym do niezależności zupełnej, nietylko supremacya perska, lecz także nicość ich roli, ograniczonej do handlu jedynie, oraz nienawiść, jaką ich otaczały

wszystkie bez wyjątku ludy palestyńskie. Pod-prowincya perska Judei rozciągała się zaledwie na przestrzeni dwudziestomilowej wokoło Jerozolimy, a kraiczek ten, pozbawiony całkiem strumieni, mógł wyżywić nędznie ludność bardzo szczupłą. W dodatku Jerozolima była zupełnie wyludniona i całkiem otwarta dla wrogów, a obwarowanie stolicy byłoby uważane za bunt przeciw królowi. — Wreszcie dodać potrzeba, że atmosfera moralna w tej kolonii żydowskiej była okropna. Brak wszelkiego poczucia sprawiedliwości, zdrady, oszustwa, krzywoprzysięztwa i lichwa, „która zmieniała braci w niewolników", oto wizerunek Żydów tej epoki, skreślonej piórem Nehemiasza i proroków. Życie religijne było podobnież zwyrodniałe. Wprawdzie odbywano w świątyni nabożeństwa, ale i tam nawet oszukiwano Jehowę, składając mu na ofiarę „bydlęta zdechłe, albo kalekie i chore", a co gorsza, w tem oszukiwaniu Boga własnego przewodniczyli kapłani, którzy prócz tego szerzyli sceptycyzm religijny, urągając Jehowie. Jednem z następstw tego sceptycyzmu było zatracenie przez Żydów poczucia różnicy między wyznawcami Jehowy i bogów pogańskich, wskutek czego Izraelici żenili się dla zysku z cudzoziemkami, naśladując w tym względzie kapłana wielkiego Eliaszyba. Nie brakło też i fałszywych proroków, którzy byli prowodyrami apostazyi. Z powyższego widzimy, że kolonia żydowska była w tej dobie nad przepaścią Prześladowana i słaba, straciła ona wszelką nadzieję, charakter, odwagę i wiarę w Boga swojego, a wyrodniejąc moralnie coraz bardziej, była blizką utonięcia w morzu pogańskiem, które ją ze wszech stron otaczało.

Świadkiem i gromicielem tej epoki jest prorok *Malachejasz.* Stylowi tego proroka brak poezyi, którą zastąpiła zupełnie retoryka i metoda wykładu dyalektyczna, oparta na pytaniach i odpowiedziach. Oto jak prorok w imieniu Jehowy karci surowo lud swój i *kapłanów:*

„Umiłowałem was—mówi Pan—a rzekliście: *w czemżeś nas umiłował?...* Syn ma w uczciwości ojca, a sługa Pana swego: jeśli tedy jam jest ojcem — gdzież cześć moja? a jeślim ja Pan, gdzież bojaźń moja?... mówi Pan zastępów do was, o kapłani, którzy gardzicie imieniem mojem, mówiąc: w czemżeśmy wzgardzili imię twoje? Jeśli ofiarujecie ślepe na ofiarę, czyż nie jest źle? Ofiaruj to książęciu swemu, jeśli mu się podoba, albo jeśli przyjmie oblicze twoje. Izali nie jeden Ojciec wszystkich nas? izali nie jeden Bóg stworzył nas? Czemuż tedy gardzi każdy z nas bratem swoim, gwałcąc przymierze ojców naszych? I przystąpię do was w sądzie, a będę świadczył przeciw czarownikom, cudzołożnikom, krzywoprzysiężcom i tym, którzy krzywdzą zapłatę najemnika, wdowy i sieroty, którzy gnębią cudzoziemca, a nie boją się mnie, mówi Pan Zastępów."

Ale śród ogółu zepsutego istniała garstka purytanów, pobożnych i sprawiedliwych, którzy w dobie upadku, poprzedzającej przybycie Nehemiasza, przechowali swą wiarę silną i w Boga i w przyszłość jaśniejszą.

XV.

Nehemiasz i Ezdrasz.—„Kodeks kapłański."—Judaizm.

Jednym z takich Izraelitów, oddanych duszą swojej ojczyznie, był Hanani, który, mając na dworze perskim krewnego Nehemiasza, ulubieńca monarchy, z garstką patryotów żydowskich udał się do Suzy, żeby za pośrednictwem swego kuzyna wyjednać u króla pozwolenie na odbudowanie murów Jerozolimy. Syn Hakaliasza, *Nehemiasz*, był jednym z najszlachetniejszych przedstawicieli judaizmu na wschodzie. Pomimo oddalenia od ziemi ojczystej, pomimo wpływów ujemnych środowiska, w którem przebywał na dworze króla perskiego, wierność Nehemiasza dla wiary praojców stanowiła silne przeciwieństwo ze sceptycyzmem jego ziomków, przebywających pod cieniem *świątyni*. Młodzieniec ten, dzięki taktowi i zdol

nościom wybitnym, potrafił zdobyć zaufanie Artakserksesa I (464 — 424) i wybitne stanowisko honorowe na jego dworze. Odczuwając niedolę Żydów, którą mu Hanani przedstawił w barwach ponurych, postanowił skorzystać z pierwszej sposobności przyjaznej, ażeby wyjednać u króla urzeczywistnienie pragnień swych ziomków. Mając przystęp do monarchy, jako jego podczaszy, Nehemiasz, w marcu r. 445 przed Chr., wyjawiwszy królowi opłakany stan Jerozolimy, „grodu mogił jego praojców”, błagał monarchę o pozwolenie na odbudowę zniszczonych murów tego miasta. Artakserkses nie odmówił tej łaski ulubieńcowi i Nehemiasz, mianowany gubernatorem Judei, wyjechał bezzwłocznie do Jerozolimy w orszaku jeźdźców królewskich i w gronie wybitnych współwyznawców, tęskniących do grodu Dawida, w którym czekały młodego gubernatora potężne trudności do zwalczenia. — Sympatye osobiste Nehemiasza łączyły go ze stronnictwem słabem „biednych i uciśnionych”, a tymczasem odbudowanie murów wymagało, naturalnie, poparcia możnych, którzy przeważnie należeli do stronnictwa „szyderców.” Zwoławszy zgromadzenie kapłanów, szlachty, przedstawicielów miast różnych i rzemieślników uzdolnionych, Nehemiasz wyłożył zebraniu konieczność odbudowania murów miasta, które, ze wszystkich stron otwarte, nie mogłoby stawić oporu najazdowi wrogów. Gdy, rzecz prosta, nikt przeciw temu nie oponował, Nehemiasz z całą zręcznością rozdzielił odpowiedzialność za pośpiech w robotach na różne grupy narodu i umiał rozbudzić pomiędzy niemi szlachetne współzawodnictwo. Jakoż wyłomy i szczerby w murach znikały szybko ku wielkiemu niezadowoleniu sąsiadów, którzy usiłowali nawet sprzymierzyć się do wspólnego ataku na Jerozolimę, ażeby nie dopuścić do jej obwarowania. Nehemiasz, będąc równie zdolnym jenerałem, jak dworakiem, zorganizował Żydów na podstawach ściśle wojennych, a rozdzieliwszy całą swą siłę na dwa oddziały, polecił je-

dnemu pracować przy murach, a drugiemu stać zawsze pod bronią. Pod naciskiem trwogi, praca, prowadzona dniem i nocą, posuwała się naprzód bardzo szybko, tak, że po upływie 52 dni cała linia murów była gotowa i tylko jeszcze bram nie osadzono. Tymczasem wrogowie Żydów, chcąc sparaliżować ich działalność, oskarżyli przed królem Nehemiasza o dążność wyzwolenia Judei z pod zwierzchnictwa perskiego. Skarga taka była tem łatwiejsza, że jak Aggeusz i Zacharyasz przepowiadali koronę niezależną Zerubabelowi, który wkrótce potem zupełnie zniknął z widowni, tak i niektórzy mniejsi prorocy, nazbyt gorliwi, ogłaszali Nehemiasza za wyswobodziciela mesyanicznego. Wskutek tego król nakazał wstrzymać roboty właśnie w chwili, gdy już były całkowicie wykończoae.—Nehemiasz, opuszczając Jerozolimę po 12 latach gubernatorstwa swego, przed powrotem na dwór perski zwiększył jeszcze ludność stolicy przez ściągnięcie do niej Żydów z prowincyi, tudzież oddał rządy kraju Hananiemu, a dowództwo w stolicy Hananii. Wkrótce jednak Nehemiasz powrócił do Jerozolimy i tym razem zajął się przeprowadzeniem niezbędnych reform społeczno-religijnych. Widząc nędzę straszliwą większej części ludu, tak dalece gnębionego lichwą możnowładców, że ojcowie sprzedawali za długi dzieci własne, Nehemiasz, zwoławszy owych arystokratów-lichwiarzów, wymógł na nich zwrócenie biednym ich mienia zastawionego. Następnie, należąc do skrajnych ortodoksów, którzy w owej epoce „im bardziej kochali Boga, tem większą mieli nienawiść do jego tworów", Nehemiasz nietylko zabronił z całą stanowczością małżeństw mieszanych, ale nawet polecił Żydom żonatym z cudzoziemkami, ażeby niezwłocznie odtrącili od siebie swe żony i dzieci. Wreszcie Nehemiasz oczyścił kult świątyni przez usunięcie różnych nadużyć, przeznaczył pewną część dziesięciny Lewitom i wzmocnił *uroczystość* Sabbatu.—Wszystkie te zmiany *nie mogły*, naturalnie, wejść odrazu w krew i

dów, przesiąkniętych obyczajami wiekowemi, ale działalność Nehemiesza przygotowała grunt do reformy, którą ostatecznie miał urzeczywistnić kapłan Ezdrasz, przybyły do Jerozolimy w towarzystwie licznych wyznawców, zjednoczonych wspólną ideą odrodzenia kultu Jehowy przez rdzenną reformę religijną.

Chronologia działalności Nehemiasza i Ezdrasza w Jerozolimie jest dotychczas ciągle kwestyą sporną z powodu braku dat ścisłych w „Pamiętnikach tych dwu mężów." Jeden zastęp uczonych dowodzi, że Ezdrasz wyprzedził Nehemiasza, inni zaś hebraiści, zwłaszcza nowsi, jak Cheyne, Guthe, Kant i w. in., uważają przybycie Ezdrasza do Jerozolimy za współczesne drugiemu pobytowi Nehemiasza w tem mieście, co i nam wydało się bardziej usasadnione.

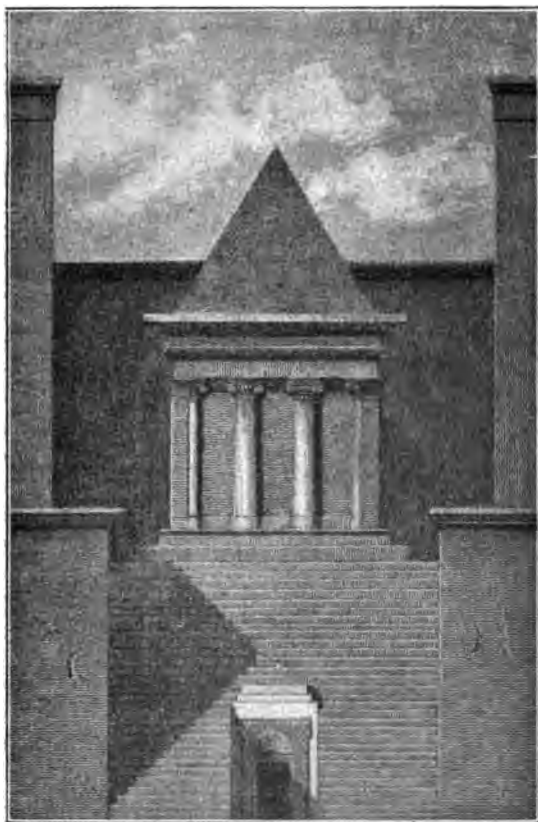
Otóż Ezdrasz przybył do stolicy Dawida również z edyktem Artakserksesa i w dodatku niezmiernie ważnym. Ten słynny reskrypt królewski składa się z rozporządzeń następujących: 1) Król i ministrowie jego polecają, żeby Ezdrasz udał się „do Judy i do Jerozolimy", dla zbadania stosunków gminy tamtejszej i zaprowadzenia nowych porządków, na podstawie księgi prawodawczej, opracowanej przez Ezdrasza. 2) Księga ta ma siłę obowiązującą dla Żydów w Judei, Ezdrasz zaś powinien mianować sędziów zgodnie z jego prawem, obwieścić wszystkim treść tego prawa, a tych, którzyby się od niego uchylali, ukarać, podług stopnia winy, na ciele i na majątku. 3) Każdemu Izraelicie, zamieszkałemu w państwie perskiem, pozwolono wyjechać z Ezdraszem do Jerozolimy. 4) Król i ministrowie składają świątyni dary bogate, oraz środki pieniężne na wielką ofiarę. 5) Skarbnik królewski ma zaopatrzyć Ezdrasza w pieniądze i środki do życia, a kapłani, Lewici i inna służba świątyni ma być wolna od podatków i innych ciężarów.

Ten słynny reskrypt Artakserksesa, który tu *w streszczeniu* podaliśmy, stał się dla hebraistów *kością niezgody*, jedni bowiem uważają go za

sfałszowany, inni zaś bronią jego autentyczności. — Powód do sporu daje naprzód redakcya reskryptu, która ma charakter i barwę nawskroś żydowską, a następnie wyjątkowa oryginalność faktu, że król innej wiary uszczęśliwia przymusowo Żydów, zniewalając ich do przyjęcia reformy religijnej, zaprojektowanej przez Żyda w duchu pragnień przewodników ludu ortodoksyjnych. Oto co pisze Cheyne, znakomity hebraista angielski: „Że reskrypt jest zręcznie zredagowany—nie przeczę, ale w tej redakcyi, jaka do nas doszła, autentyczności jego bronić nie mogę.” A jednak E. Mayer, naszem zdaniem, obronił ją bardzo skutecznie w swej gruntownej książce p. t. *Die Entstehung des Judenthums* (1896). Uczony ten dowodzi słusznie, że gdy reforma musiała wyjść nie od króla, który jej potrzeby odczuwać nie mógł, lecz od gminy żydowskiej, sam przeto Ezdrasz musiał przedstawić gotowy jej projekt, napisany po aramejsku, a przyjęty przez króla. Wskutek tego nie może on nosić barwy perskiej. Sam fakt zaś zgodzenia się na reformę jest najściślej zgodny z duchem polityki Achemenidów, z których Daryusz np. był w świątyniach egipskich wielbiony jako prawodawca. Wreszcie przychylność Artakserksesa mogła wypływać także i z szacunku jego dla potęgi Boga w Jerozolimie, o którym słyszał mnóstwo opowiadań od żydów, przebywających na jego dworze. Zresztą, co prawda, trudnoby nam było wyobrazić sobie, żeby na reformę Ezdrasza, tak radykalną i tak ciężką, zgodziła się ludność Judei, gdyby reformator nie był rozporządzał władzą wykonawczą w imieniu króla.

Data wyprawy pod wodzą Ezdrasza ściśle określić się nie da, w każdym jednak razie musiała nastąpić po reformach Nehemiasza, t. j. po r. 434, gdyż działacz ten wcale nie wspomina o Ezdraszu w swych pamiętnikach. Wyprawa Ezdrasza, którą Kent i inni historycy odnoszą do roku 398, stanowi punkt kulminacyjny *rozwoju* wieku i przedstawia najwyższy wzpł

udział Żydów na wschodzie w losach współrodaków palestyńskich. Stanowi ona pomost pomiędzy nimi i urzeczywistnia na „ziemi świętej" ideały dawnych proroków oraz nowych prawodawców żydowskich. Ezdrasz przybywał do Jerozolimy z Babilonu, z ogniska judaizmu na Wschodzie, ale nazwiska miejscowe towarzyszących mu Żydów wskazują, że zebrali się oni z rozmaitych krajów wygnania. Nad rzeką Ahava, wpadającą do Eufratu, zgromadził Ezdrasz około 7,000 Żydów, przygotowanych do powrotu (w tej liczbie było tylko 1,500 mężczyzn) i z tym tłumem przybył do Jerozolimy, niosąc dary bogate od współbraci, którzy nie mogli opuścić kraju. Przez pierwsze dwa miesiące Ezdrasz uzupełniał służbę świątyni i wyznaczył miejsce Lewitom, a następnie zwołał zgromadzenie narodowe i ogłosił „Księgę Praw Mojżesza", przyjętą przez słuchaczów bardzo kwaśno. Gdy Żydzi miejscowi zrozumieli zawartość prawa nowego, owładnęła nimi gorycz rozczarowania, któremu dali wyraz wymowny w narzekaniach, skargach i jękach. Ale skoro w ciągu dni ośmiu tak Ezdrasz, jak i jego towarzysze babilońscy, wyjaśnili niechętnym znaczenie i doniosłość nowego prawa, sankcyonowanego zresztą przez króla—niechęć pierwotna zmieniała się powoli w zapał religijny, który ogarnął wszystkich. Dowiedziawszy się, że zakaz Nehemiasza, dotyczący małżeństw z pogankami, nie był przez Żydów przestrzegany, Ezdrasz uderzył z całą gwałtownością w ten ciężki występek Izraela, a wpływ próśb i gróźb jego był tak wielki, że wielu postanowiło wyrzec się swych żon i dzieci, oporni zaś ulegli karze. Dokonawszy rozłączenia Izraelitów z cudzoziemkami, Ezdrasz zwołał cały naród na walne zgromadzenie i poddał swe nowe prawo głosowaniu, które, naturalnie, wypadło po myśli reformatora. Wszyscy obecni, wraz z rodzinami, wykonali przysięgę na wierność prawu *nowemu, dodając* do niej i klątwę na tego, ktoby *gwałcił prawo* „dane przez Mojżesza, sługę Jehowy."



Grób Zacharyasza.

Oto główne artykuły tego prawa: 1) Zaniechać małżeństw mieszanych z ludami pogańskimi, 2) nie kupować, ani sprzedawać podczas Sabatu i w dni świąteczne, 3) przestrzegać przepisów, dotyczących roku sabatowego, 4) płacić pogłówne w wysokości $^1/_3$ sekela na utrzymanie służby w świątyniach, 5) dostarczać drzewa dla świątyni, 6) oddawać pierwsze owoce i zwierzęta do świątyni na utrzymanie kapłanów, 7) płacić dziesięcinę gruntową lewitom, która będzie rozdzielana pomiędzy nich zgodnie z prawem, 8) pamiętać wogóle o potrzebach służby w świątyni.

Przepisom tym, które stanowiły konstytucyę judaizmu i nowej świątyni, uczeni nowsi nadają miano „Kodeksu Kapłańskiego”, o czem będziemy jeszcze mówili w części drugiej przy rozbiorze literatury biblijnej. Te nowe prawa, nawskroś, jak widzimy, obrzędowe, odnoszą się tylko do spraw kościelnych, ogniskują całe życie ludu w sanktuaryum i wytwarzają prawdziwego Izraelitę, łącząc wszystkich Żydów na ziemi w jednę społeczność. Była to restauracya judaizmu wszechświatowego z ogniskiem w Jerozolimie.

I stała się tedy rzecz dziwna. Z ciosów niszczących, które uderzały w naród żydowski, wyciągnęli prorocy naukę, że lud, zapoznając istotę Boga, stara się zdobyć jego łaskę przez drobiazgowy mechanizm kultu, gdy Jahve żądał nie ofiar, lecz „serc obrzezanych”, t. j. bezwarunkowego oddania się jego woli i spełniania czynów moralnych, stanowiących czystość wewnętrzną, nie zewnętrzną. A tymczasem już Ezechiel, wychowany w środowisku kapłańskiem, dążył do urzeczywistnienia ideałów proroczych przez wytworzenie prawodawstwa, którego zasady formalistyczne, będące dalszem rozwinięciem przepisów deuteronomicznych, miały stać się pierwszą podwaliną niewzruszoną dla judaizmu, opartego ściśle na formułkach i paragrafach. Wkrótce po Ezechielu wierni wyznawcy *Jehowy* na wygnaniu, pragnąc przebłagać Boga i *uświęcić, przy*stąpili nie do obrzezania serc wła-

snych, w imię ideałów proroczych, lecz do spotęgowania obrzędowości, postów, oczyszczeń i t. d. Jakoż celem księgi prawodawczej Ezdrasza nie jest pielęgnowanie ideału pobożności osobistej, lecz wytworzenie ściślejszych węzłów formalnych, łączących jednostkę i gminę z kultem Jehowy. Gdy stara religia Izraela z jej rozmaitością obrządków miejscowych i rodzinnych okazała się w skutkach niedostateczna, gdy obecność Króla Bożego śród ludu była nieustannie unicestwiana przez uzurpatorów niepowołanych, gdy pod rządami cudzoziemców, na ziemi, stale hołdowniczej i haraczami obciążonej, o panowaniu bożem myśleć nie było można, a instytucya królestwa ludzkiego zaciemniała tylko pojęcie czystej teokracyi,— duchowi prowodyrowie Żydów uznali za rzecz konieczną wytworzenie prawa niezłomnego, któreby w równej mierze obowiązywało kapłanów i świeckich, bogaczów i ubogich. Prawo to miało uzewnętrznić i ugruntować przepaść niezgłębioną pomiędzy Bogiem a człowiekiem i ustanowić granice pomiędzy tem, co święte a nie święte, poświęcone a świeckie. A ponieważ pierwotne pomieszanie rzeczy materyalnych z moralnemi nie dało się jeszcze rozgraniczyć w umysłach doby ówczesnej i łatwiej było rachować się Żydom babilońskim z materyalnemi, niż z moralnemi pogwałceniami świętości boskiej, przeto rdzeniem głównym prawa żydowskiego stało się, jak w religii Zoroastrowej, rozróżnianie czystego od nieczystego, t. j. utrwalenie zewnętrznej czystości kultu. Tylko więc kunsztownie, *technicznie* czyści mieli prawo stawać przed Bogiem, a celem systemu ofiar skomplikowanych nie było wcale zdobycie spokoju serca dla jednostki, jeno oczyszczenie gminy, jako takiej, na trwałych podstawach religijnych, żeby jej charakterowi poświęconemu nie stała się nigdy żadna krzywda. Wskutek tego jednostka, przekraczając dobrowolnie lub bezświadomie jakiś przepis prawa, obrażała tylko świętość gminy. Dopóki więc to *przekroczenie* odpokutowane nie było, izraelita nie-

czysty przedstawiał niebezpieczeństwo dla całości społecznej, której był członkiem.—Czy przykazanie było moralne, czy obrzędowe — o to nikt nie pytał; skoro tylko świętość boska, t. j. przepis prawa, był obrażony, musiało nastąpić zadosyćuczynienie odpowiednie bądź za pomocą środków kultowych, bądź przez odcięcie gałęzi zgniłej od pnia macierzystego.

Punktem wyjścia i celem Kodeksu Kapłańskiego były nie przepisy moralne, ani objawienia religijne o istocie bóstwa, jak w Deuteronomjum, lecz tylko ustanowienie świątyni, tudzież opisanie drobiazgowe rytuału ofiarnego i funkcyj kapłańskich. Gdy Deuteronomjum zniosło wszystkie kulty po za Jerozolimą, Kodeks Kapłański mógł dla tego właśnie podnieść do potęgi ważność czynności ofiarnych w samej świątyni. Ale zarazem wytworzył on dla Żydów w Diaspora, którzy wkrótce przewyższyli liczbą Żydów w Judei, taką religię, po raz pierwszy, która żadnych ofiar nie znała i nie czyniła.

Kodeks kapłański nie jest już prawodawstwem dla ludu izraelskiego w Palestynie, lecz dla wszystkich czcicielów Jehowy w całym świecie. Judaizm nie wypłynął z jahwizmu drogą rozwoju naturalnego tej religii, lecz był wyrazem ruchu, który od czasów perskich ogarnął wszystkie religie Wschodu. Przez upadek państw narodowych religia zatraciła swój charakter pierwotny: państwo, naród i religia przestały być z sobą zrośnięte, nierozwiązalne, lecz rozdzieliwszy się całkiem, poszły dalej drogami własnemi, albo raczej państwo upadło, a narodowość ograniczyła się ściśle do religii, która żyła już dalej sama dla siebie, w celach swych własnych, jako instytucya sama w sobie. Ztąd wypłynęło, że religia wzięła rozbrat stanowczy z zadaniami politycznemi, że połącze nie jednostki z Bogiem swoim dokonywało się odtąd nie w państwie, nie na podstawach narodowości w ojczyznie *własnej*, lecz, że każdej jednostce, jako istocie *odrębnej*, a wyzwolonej z wszelkich więzów ojczy-

stych, towarzyszy wszędzie jej religia. — W dodatku Bóstwo, które dawniej było potęgą tylko w siedlisku własnem, umiejscowionem, stając się, przez teologię, Bogiem uniwersalnym, garnie do służby swojej nietylko wyznawców już urodzonych w jego wierze, lecz także inne narody, t. j. pogan. Z tej przyczyny w miejscu naturalnego, *koniecznego* stosunku pomiędzy Bogiem a człowiekiem występować zaczął stosunek pomiędzy nimi, oparty na *dobrowolnym* wyborze jednostki. Uniwersalizm i indywidualizm stają się cechami rozwoju religijnego, który, rozpoczęty w Persyi za Achemenidów doszedł do szczytu w cesarstwie rzymskiem. Z tego też źródła pochodzą dwie ważne a zagadkowe nowości w judaizmie: Diaspora i Prozelityzm. „Kodeks kapłański—pisze E. Meyer—stanowi podstawę judaizmu, który od wprowadzenia praw nowych przez Ezdrę i Nehemiasza przetrwał całkowicie i bez zmiany aż do czasów dzisiejszych ze wszystkiemi występkami i cudactwami swojemi („mit all den Gebrechen und Ungeheuerlichkeiten“) i z ową energią świadomą celów, a bezwzględną, która przyniosła judaizmowi nietylko niezbędne uzupełnienia, lecz i nienawiść do Żydów.”

„Nie da się zaprzeczyć, ani zamilczeć — pisze Cornill—że judaizm Ezdrasza i Nehemiasza wykazuje mało stron sympatycznych. Jeżeli wkrótce potem zobaczymy, jak Żyd był wszędzie przedmiotem nienawiści i wstrętu, będzie to właśnie zawdzięczał specyficznemu charakterowi swej religii. Jeżeli Żyd odgraniczył się szorstko i dumnie od wszystkiego, co nieżydowskie; jeżeli wszyscy ludzie po za jego społecznością religijną byli dla niego tylko poganami, nieczystymi, z któremi nietylko jeść nie mógł, ale nawet dotknąć ich nie śmiał bez zbrudzenia siebie; jeżeli występował względem nich jako jedyny człowiek lepszy, jako ulubieniec Boga, gdy wszyscy inni mogli oczekiwać od Stwórcy tylko jego gniewu i zniszczenia, *które Żyd* uważał za cel swych pragnień najgo-

rętszych i pobożnych nadziei — to nic dziwnego, że w ten sposób nie zdobył miłości, lecz że poganie odpowiadali mu na to nienawiścią zajadłą i wstrętem najgłębszym".

Streszczoną powyżej historyę odbudowania murów Jerozolimy i przeprowadzenia reformy religijnej zawdzięczamy tak zwanym *„Księgom Ezdraszowym"*, pomimo, że jedna z nich opowiada wypadki w imieniu Ezdry, druga zaś w imieniu Nehemiasza. Obie te księgi, jako całość, obejmują czas od powrotu wygnańców pod wodzą Zerubabela w r. 538 przed Chr. aż do drugiej bytności Nehemjasza w Jerozolimie. Autor nie przedstawia tu wydarzeń dziejowych w jednej ciągłości nieprzerwanej, lecz ogranicza się do odtworzenia pewnych okresów czasu, pewnych wypadków poważniejszych, a mianowicie powrotu Żydów i związanych z nim następstw (538 przed Chr.), odbudowania świątyni (520—516 przed Chr.), oraz działalność Ezdry i Nehemiasza w Jerozolimie. — Niektóre rozdziały księgi Ezdrasza są napisane w jezyku aramejskim. Większa część uczonych stwierdza, że księga Ezdry i Nehemiasza stanowi kompilacyę, dokonaną przez jednego pisarza na podstawie „Pamiętników" obu tych reformatorów z domieszką innych materyałów. Ten charakter kompilacyjny przejawia się w przechodzeniu ciągłem od osoby pierwszej do trzeciej i odwrotnie w okresach tuż po sobie idących, w niejednolitem traktowaniu historyi, której znaczne okresy pomija zupełnem milczeniem, a wreszcie w stylu i języku, przedstawiającym znaczne różnice.

Księga pierwsza, złożona z dziesięciu rozdziałów, rozpoczyna się edyktem Cyrusa o odbudowaniu świątyni, a kończy opisem porzucenia przez Żydów żon cudzoziemskich na wezwania Ezdrasza.—Oto jak autor opisuje wrażenie ludu po założeniu nowej świątyni:

„*Gdy tedy* założyli murarze świątynię Pańską, stanęli *kapłani w ubiorze* swoim z trąbami, a lewici, synowie Asaph,

z cymbałami, aby chwalili Boga przez ręce Dawida, króla Izraelskiego. I śpiewali pieśni i wyznawali Panu, że dobry, że na wieki miłosierdzie jego nad Izraelem. Wszystek lud też krzyczał krzykiem wielkim, chwaląc Pana z tego, iż był założony Kościół Pański. Mnodzy też z kapłanów i z lewitów i przedniejsi z ojców i starcowie, którzy widzieli Kościół pierwszy. gdy był założony i ten kościół przed oczyma swemi, płakali głosem wielkim, a mnodzy, krzycząc w radości, głos podnosili. I nie mógł nikt rozróżnić krzyków weselnych od płaczu, albowiem lud jednocześnie krzyczał głosem wielkim i głos zdaleka słychać było."

A oto jak Ezdrasz rozpaczał nad małżeństwami mieszanemi:

„A gdym usłyszał tę rzecz, rozdarłem płaszcz swój i suknię i rwałem włosy na głowie swojej i brodzie i siedziałem smutny. I zeszli się do mnie wszyscy, którzy się bali słowa Boga Izraelowego dla przestępstwa tych, którzy z wygnania powrócili, a jam siedział smutny aż do ofiary wieczornej. A w ofiarę wieczorną wstałem z utrapienia swego, a rozdarłszy płaszcz i suknię, przyklęknąłem na kolana swoje i wyciągnąłem ręce swe ku Panu Bogu. I rzekłem: Boże mój, wstydzi mnie i sromam się podnieść oblicze swoje do Ciebie, bo nieprawości nasze rozmnożyły się nad głową naszą i grzechy nasze urosły aż do nieba od dni ojców naszych. Lecz i my sami grzeszyliśmy ciężko aż do dnia tego, a przez nieprawości nasze wydaniśmy sami i królowie nasi i kapłani nasi w ręce królów ziemskich i pod miecz i w niewolę i na łup i na zawstydzenie twarzy, jako i dnia tego... Tak tedy, gdy się modlił Ezdrasz i gdy wzywał płacząc i leżał przed świątynią Pańską, zebrało się do niego z Izraelitów zgromadzenie bardzo wielkie mężów i niewiast i dzieci i płakał lud płaczem wielkim.. I wstał Ezdrasz, kapłan i rzekł do nich: Wyście wystąpili i pojmaliście żony obce, abyście zwiększyli grzech Izraela. A teraz dajcie wyznanie Panu Bogu ojców waszych, a uczyńcie upodobanie jego, a odłączcie się od narodów ziemi i od żon obcych. I odpowiedziało wszystko zgromadzenie i rzekło głosem wielkim: według słowa twego do nas niechaj się stanie."

Księga druga, złożona z 13-tu rozdziałów, rozpoczyna się opowieścią o przybyciu Hananiego do Nehemiasza:

„I przyszedł Hanani, jeden z braci mojej, on i mężowie z Judy, i pytałem ich o Żydów... i o Jeruzalem. I powiedzieli mi, że tam w krainie są w wielkiem utrapieniu i zelżywości, a mur jerozolimski rozwalon jest i bramy jego ogniem spalone. A gdym usłyszał te słowa, usiadłem i płakałem, przez wiele dni pościłem i modliłem się przed obliczem Boga niebieskiego. I rzekłem: proszę, Panie Boże niebieski, wielki i straszliwy, który strzeżesz przymierza i miłosierdzia z tymi, którzy Cię miłują i strzegą przykazania Twego. Niechaj będą uszy Twe słuchające, a oczy Twoje otworzone, abyś usłyszał modlitwę służebnika swego, którą się dzisiaj modlę przed Tobą, w nocy i we dnie, za synami Izraelskiemi, sługami Twymi, i wyznawam grzechy Synów Izraelskich, któremi zgrzeszyli Tobie; ja i dom ojca mego zgrzeszyliśmy."

W dalszym ciągu opowiada Nehemiasz, w jaki sposób uzyskał pozwolenie króla i co czynił, gdy się znalazł w Jerozolimie:

„I stało się miesiąca Nizan (pół marca i pół kwietnia) roku dwudziestego Artakserksesa króla. Wino było przed nim, więc wziąłem wino i podałem królowi, a byłem jako mdły przed obliczem jego. I rzekł mi król: Czemu jest smętna twarz twoja, gdy cię chorym nie widzę; nie darmo to, ale nie wiem, co złego jest w sercu twojem. I zląkłem się bardzo i nazbyt i rzekłem królowi: Królu, żyj na wieki: jako nie ma być smętna twarz moja, gdy miasto, dom grobów ojca mego, jest opuszczone, a bramy jego ogniem spalone? I rzekł mi król: Czego żądasz? I rzekłem do króla: Jeśli to król uzna za dobre, jeśli się podoba sługa twój przed obliczem twojem, pragnę, abyś mnie posłał do ziemi żydowskiej, do miasta grobu ojca mego, a będę je budował. I rzekł mi król i królowa, która siedziała obok niego: Jak długo będzie trwała podróż twoja i kiedy powrócisz? I naznaczyłem mu czas i posłał mnie.. I przyjechałem do Jerozolimy i byłem tam przez trzy dni. I wstałem w nocy ja i kilku mężów ze mną, a nie oznajmiłem nikomu, co był podał Bóg do serca mego, abym uczynił w Jeruzalem; i bydlęcia nie było ze mną, jedno bydlę, na ktorem siedziałem. I wyszedłem przez bramę doliny w nocy, przez źródło smokowe i do bramy gnojowej i oglądałem mur jerozolimski rozwalony i bramy jego ogniem spalone. I przeszedłem do bramy źródła i do rur królewskich i nie było miejsca bydlęciu, na którem siedziałem, żeby przeszło. I szedłem przez potok w nocy i oglądałem mur" (II).

Przytoczymy wreszcie piękny ustęp, w którym Nehemiasz opowiada o zgromieniu Żydów lichwiarzów, którzy gnębili braci biedniejszych:

„I wszczęło się wielkie wołanie ludzi i żon ich przeciw Żydom, braci swojej. I byli co tak mówili: Synów naszych i córek naszych jest bardzo wiele, sprzedajmy ich za zboże, a jedzmy i żyjmy. I byli co mówili: Pola nasze, winnice i domy nasze pozastawiajmy, a nabierzmy zboża, w głodzie. A drudzy mówili: pożyczmy pieniędzy na podatki królewskie, a dajmy pola nasze i winnice. Oto my dawamy w niewolę syny nasze i córki nasze, a nie mamy czem wykupić ich i pól naszych i winnic naszych, które inni trzymają. I rozgniewałem się bardzo, gdym usłyszał takie wołanie. I myślało serce moje ze mną i zgromiłem bogaczów i urząd i rzekłem im: A więc każdy z was lichwą wyciąga od braci swoj? I zebrałem przeciw nim zgromadzenie wielkie. I rzekłem im: My, jako wiecie, wykupiliśmy według możności naszej, braci naszych, Żydów, którzy byli poganom zaprzedani. Więc wy także sprzedawać będziecie braci swoich, a my ich odkupywać będziemy? I zamilkli, a nie znaleźli, coby odpowiedzieć. I rzekłem do nich: Nie dobra to rzecz, którą czynicie; czemu nie chodzicie w bojaźni Boga naszego, aby nam nie urągali poganie, wrogowie nasi? I ja i bracia moi i słudzy moi pożyczyliśmy wielom pieniędzy i zboża; nie upominajmyż się o zwrot tego, darujmy im długi. Wróćcie im dziś pola i winnice ich i oliwnice ich i domy ich; i owszem i setną część pieniędzy, zboża i oliwy, którąście zwykli od nich wyciągać dajcie za nie. I rzekli: wróćmy, a nic od nich żądać nie będziemy i tak uczynimy, jako mówisz. I przyzwałem kapłanów i poprzysiągłem ich, aby uczynili wedle tego, com był rzekł. Nadto wytrząsnąłem zanadrze swoje i rzekłem: Tak niechaj Bóg wytrząśnie wszelkiego męża, któryby nie uczynił zadość słowu temu, niech z domu jego i z pracy jego wytrząśnion i wypróżnion będzie. I rzekło wszystko zgromadzenie: Amen. I chwalili Boga. Uczynił tedy lud jako było rzeczono."

Wskutek odrębnych kolei losu i wpływów różnych wytworzył się pomiędzy Izraelem i Judą już w dobie ich niepodległości politycznej separatyzm bardzo głęboki, który spotęgować się musiał wskutek napływu krwi pogańskiej do Samaryi po roku 722. Wprawdzie nowi przybysze, przeszczepieni przez królów asyryjskich na grunt izraelski, zlawszy się cał-

kiem z tuziemcami, przyjęli także ich religię, ale wzamian obdarzyli Izraelitów miejscowych mnóstwem obyczajów pogańskich. A że duch miłości, który wszystko zwycięża — pisze Kent — nie był dość silny w sercach Judejczyków, Nehemia, uważając Samarytanów za bezpowrotnie straconych dla Jehowy, odtrącił z pogardą upragnione przez nich uczestnictwo w nowej świątyni. Wyłączeni raz na zawsze z Jerozolimy przez nowe prawo, Samarytanie założyli świątynię własną na górze Gerizim, gdzie do dziś dnia wielbią Jehowę na podstawie tegoż kodeksu, który Żydom narzucił Ezdrasz.

Pierwsze lata po słynnem Zgromadzeniu ludowem były dla Żydów w Palestynie najszczęśliwsze od chwili zburzenia Jerozolimy. Jakkolwiek nowe prawa, podług słów Bertholeta, wyodrębniły Żydów w całym świecie, zamykając ich w wyłączności jaknajściślejszej, przez co stosunki z sąsiadami przybierały charakter coraz ostrzejszy, wszelako pod wpływem „prac Syonu" i reform kapłańskich napływ Żydów wygnańców zwiększał się ciągle, „naród zmartwychwstał w jednym dniu," a przestrzeń, zajęta przez niego, ciągle wzrastała. Ale po tej sielance na widnokręgu politycznym zawisły chmury, wskutek wstąpienia na tron perski Artakserksesa III (358 przed Chr.), który był władcą okrutnym i krwawym. Gdy zwycięztwo, odniesione nad nim przez Nektanebusa egipskiego, przy pomocy jenerałów greckich i najemników, stało się hasłem do buntu w różnych miejscowościach państwa perskiego, powstali i Fenicyanie z Tennesem, królem Sidońskim na czele. Pobiwszy podwakroć satrapów perskich, Tennes wyzwolił z jarma na czas pewien prowincyę syryjską. Ale gdy Artakserkses Ochus, obległszy Sidon z armią, wynoszącą 330,000 żołnierzów, zdobył go przez zdradę Tennesa, a następnie podbił i Egipt w r. 343, krwawe tryumfy tyrana musiały się odbić i na losach Syryi z Palestyną, chociaż o udziale Żydów w powstaniu, jak wogóle o rzeczach nieprzyjemnych, kronikarz żydowski dyskretnie



Wielki kapłan.

milczy, wspominając tylko, że Bagoas, jenerał perski, ujarzmił Żydów i skalał świątynię. Zato historyk Józef wspomina, że gdy kapłan wielki, John, zamordował brata swego, Jezusa, któremu Persowie przyrzekli arcykapłaństwo w Jerozolimie, Bagoas za ową zbrodnię sprawił rzeź w Jerozolimie, splugawił świątynię i udręczał Żydów przez lat siedem. Nie ulega jednak wątpliwości, pisze Kent, że Żydzi stali się ofiarą zemsty Ochusa za udział w buncie fenickim i że „krew się lała jak woda."

Następstwem tej klęski było nowe rozczarowanie do Jehowy. Psalmiści, prorocy i wogóle cała literatura z ostatnich lat panowania Persów, którą niezadługo poznamy, odźwierciedla stan opłakany Żydow w tej epoce ich zwątpienia. Nowy porządek rzeczy w Judei okazał się zgubnym dla proroctwa, gdyż dopiero pod koniec okresu perskiego występuje *Joel*, prorok mniejszego znaczenia. Stanowi on także kość niezgody pomiędzy hebraistami, którzy, odnośnie do czasu jego działalności, różnią się aż o lat 500. Jedni czynią go najstarszym z proroków, inni zaś odnoszą Joela do stulecia pomiędzy Ezdraszem a Alexandrem W. Do tych ostatnich należy Cornill, podług którego „tylko niepojęte zaślepienie" może uważać Joela za najstarszego z proroków, gdy „mało jest wyników wiedzy starotestamentowej tak pewnych tak silnie stwierdzonych, jak fakt pochodzenia księgi Joela z wieku pomiędzy Ezdraszem i Aleksandrem."

Prorok, zacząwszy od opisu klęski, która kraj nawiedziła w postaci suszy i szarańczy, zaleca narodowi „pościć, modlić się i płakać," gdyż dla niego szarańcza dzisiejsza jest zwiastunką bliskiego „dnia Jehowy." Gdy naród usłuchał proroka, Joel w drugiej części proroctwa swego przedstawia odpowiedź Jehowy na modlitwę ludu, t. j. zwiastuje zemstę nad poganami, którzy się znęcali nad Izraelem i jego tryumf.

„I napełnią się gumna zbożem, a prasy opływać będą winem i oliwą. I oddam wam lata, które zjadła szarańcza, chrząszcz i rdza i gąsiennica... A tak jedząc, jeść będziecie i najecie się, a chwalić będziecie imię Boga waszego, który uczynił dziwy z wami, a nie zawstydzi się lud mój na wieki. Będziecie wiedzieć, żem jest pośrodku Izraela, ja Pan Bóg wasz, a nie masz innego: nie będzie zawstydzon lud mój na wieki. A potem wyleję ducha mojego na wszelkie ciało, a prorokować będą synowie wasi i córki wasze: starcom waszym sny się śnić będą, a młodzieńcy wasi widzenia mieć będą. Lecz i na sługi moje i na służebnice w one dni wyleję ducha swego. I dam cudy na niebie i na ziemi, krew i ogień i parę dymową. Słońce obróci się w ciemność, a księżyc w krew, niż przjdzie dzień Pański wielki a straszny. I każdy, ktoby wzywał imienia Pańskiego, zbawion będzie, bo na górze Syońskiej i w Jeruzalem będzie wybawienie...“

Starożytne życie hebrajskie przy silnem poczucie bezpośredniej obecności Jehowy, było swobodne i wesołe. Czy w drobiazgach powszednich, czy w poważnych sprawach narodowych Hebrajczyk radził się zawsze proroków swoich i kapłanów, a ofiara, składana przez niego samego na rozlicznych ołtarzach w kraju, była metodą wspólną łączenia się z Bogiem szczepowym, któremu „bardzo dobrze było z ludem wybranym.”

Z Judaizmem zmieniło się wszystko. W miarę jak wzrastał blask świątyni, potężniał odpowiednio i wpływ kapłaństwa, które zaćmiło powagi świeckie. Po ustaleniu hierarchii, sprawy religijne i świeckie zogniskowały się w jednej osobie arcykapłana, który pochłonął wszelką władzę, sprawowaną dawniej przez króla. Zgodnie z kodeksem kapłańskim, arcykapłan miał zupełną władzę nad ludem; jak król dawniej, tak on teraz był namaszczany, nosił purpurę i koronę i odbierał honory królewskie, gdy przedstawiciele starej szlachty świeckiej zajmowali stanowisko bardzo skromne na jego dworze duchownym.

Jak starzy królowie izraelscy, arcykapłan był przedstawicielem narodu wobec Jehowy. On tylko jeden wchodził do sanktuaryum świątyni, on tylko jeden śród wszystkich kapłanów nosił efod z Urim

i Thumim i on tylko jeden składał wielką ofiarę przed panem w dniu pokuty.

Pod arcykapłanem istniała liczna hierarchia ministrów świątyni, których obowiązki były najściślej określone, i z tej klasy właśnie wytworzyła się z czasem arystokracya rządząca. Kodeks kapłański ustanowił także ścisłą różnicę pomiędzy kapłanami a lewitami. Obowiązki kapłanów zasadzały się na oddawaniu Jehowie różnych ofiar, które stanowiły rdzeń rytuału świątyni, tudzież na przestrzeganiu rozmaitych ograniczeń osobistych i oczyszczeń. Ponieważ, ściśle mówiąc, podstawę instytucyi kapłańskiej stanowiła idea, że cały naród jest narodem świętym kapłanów, przeto świętość została ściśle określona w przepisach czystości ceremonialnej, z pod której wyłączono całą rzeszę ludu, z powodu jej zajęć pospolitych. Kapłani tedy byli przedstawicielami ludu wobec Jehowy i strzegli przybytku bożego od profanacyi. Lewici byli w hierarchi tylko sługami kapłanów i świątyń. Wyłączeni od wszelkich stanowisk odpowiedzialnych i honorowych, niewpuszczani do wnętrza świątyni i do ołtarza, mieli jedyny obowiązek czyszczenia i utrzymania w porządku naczyń świętych, przygotowywania chleba obrzędowego, tudzież otwierania i zamykania podwojów. Byli też lewici śpiewakami i muzykantami świątyni, gdyż śpiew i muzyka stanowiły część istotną rytuału drugiej świątyni.

Judaizm wytworzył rówzież nowy typ nauczycielów religijnych, zwanych „pisarzami," o których w swojem miejscu obszerniej mówić będziemy, podobnie jak i o synagogach, ułatwiających bardzo pracę pisarzów. Czy i o ile judaizm przedhelleński podlegał wpływom zoroastryzmu perskiego—trudno orzec z całą ścisłością; zresztą jest to dla nas kwestya zbyt specyalna. To tylko pewne, że nie brak podobieństwa w ideach i w obrzędowości obu religij.

Ujemne strony judaizmu przedhelleńskiego ujawniły się z czasem w całej pełni, gdy je spotęgowano później do bezmiaru, a zwłaszcza, gdy się ze-

tknęły ze szczytnemi naukami Chrystusa. Wielkie przywileje kapłanów, połączone z dochodami olbrzymiemi, wprowadziły do tej klasy zepsucie, zwyrodnienie i hipokryzyę. Wogóle judaizm przedhelleński, jako całość, przedstawia dziwną mieszaninę sprzeczności. Przedstawiając Jehowę jako Boga wszechświatowego, Żydzi jednocześnie działają w taki sposób, jak gdyby Jahve był bogiem szczepowym, zazdrośnie strzegącym ich rasy i wrogim reszcie ludzkości. Ogłaszając, że Jehowa był Stwórcą i Panem wszechswiata, oraz Bogiem niebios, dopuszczają skła danie ofiar tylko w świątyni na Syonie. Spiewając: „Ty się nie kochasz w całopaleniu,” poświęcają wszystkie wysiłki swej energii drobiazgowościom systemu ofiarnego. Nauczając, że Jehowa żąda moralności i cnoty, oraz domagając się tych przymiotów od ludu, uważają za główny obowiązek swój przestrzeganie praw ceremoniału, częstokroć haniebnie śmiesznych. Wierząc, że do najdroższych błogosławieństw Boga należą moralne i duchowe, wcielają się tylko w jedną nadzieję ukochaną zmiażdżenia swych wrogów i ustanowienia królestwa doczesnego, w którem sami panowaćby mogli nad wszystkiemi narodami świata. Te liczne sprzeczności były naturalnem następstwem faktu, że Judaizm czerpał swe ideje z różnych źródeł i wieków i był wytworem sił rozmaitych. Stał się on składem i zabytków pogańskich i najcenniejszych klejnotów prawdy religijnej. Krzyczącą też było potrzebą i judaizmu i ludzkości zaprowadzenie porządku w tym chaosie, odróżnienie złota od śmieci, sharmonizowanie tego, co wieczne i prawdziwe, w całość potężną i jednolitą, a nadewszystko obdarzenie tej całości tchnieniem życia. Zanim tego dokonał Chrystus, Żydzi tymczasem strzegli gorliwie swych skarbów, powierzonych ludowi przez Jehowę, okupując niekiedy to posłannictwo potokami krwi własnej.

KONIEC CZĘŚCI PIERWSZEJ.

Spis rozdziałów.

Dla prenumeratorów

BIBLIOTEKI DZIEŁ WYBOROWYCH

HISTORYA
LITERATURY POWSZECHNE(

z ilustracyami

przez

Juliana Adolfa Święcickieg(



TOM VI, część II.

LITERATURA ŻYDOWSKA.

Cena · 2 reń.

W prenum. 26°/10

ODPOWIEDZIALNY ZA REDAKCYĘ WE LWOWIE

Edmund Kolbuszowski.

Adres wydawnictwa: Lwów, plac Maryacki l. 4.

Pieniądze na prenumeratę należy nadsyłać wprost do Adm

HISTORYA LITERATURY POWSZECHNEJ.

HISTORYA LITERATURY POWSZECHNEJ

W MONOGRAFIJACH

z ilustracyami

NAPISANA PRZEZ

Juliana Adolfa Święcickiego.

TOM VI.

LITERATURA ŻYDOWSKA.



WARSZAWA.
DRUKARNIA
A. T. Jezierskiego
47. Nowy-Świat 47.

HISTORYA
LITERATURY ŻYDOWSKIEJ

Z ILUSTRACYAMI

NAPISANA PRZEZ

Juliana Adolfa Święcickiego.

Część II.

WARSZAWA
DRUKARNIA
A. T. Jezierskiego
47. Nowy-Świat 47.

Дозволено Цензурою.
Варшава, 8 Марта 1903 года.

I.

Historya badań nad „Sześcioksięgiem." — Powstanie „Kanonu."—Iizchaki, Ibn Ezra.—I. Abrabanel.—Carlstad.—A. Masius.—Bento Pereira.—J Bonfrera.—Hobbes.—I. Peyrère—Spinoza.—D. Huet.—Frassen.—R. Simon.—J. Leclerc

Podług G. Wildeboera, Żydzi nie mają żadnej nazwy specyalnej na określenie zbiorowe swoich ksiąg świętych. Pierwotnie była w użyciu powszechnem nazwa „Pismo," albo też „Zakon", czyli „Prawo" lub „Nauka" *(Thora)*, później zaś używano określeń sztucznych, przenośnych, jak np. *Mikdaszja*, t. j. „Świątynia Jehowy" i t. p. Nazwa chrześcijańska „Stary Testament" weszła w użycie za pośrednictwem łacińskiego przekładu „Biblii," zwanego „Vulgatą," w którym wyrazy ἡ παλαιὰ διαθήκη = stare przymierze, użyte w Biblii greckiej *(Septuaginta)*, zostały przetłómaczone na: *Vetus Testamentum*.

Wyrażenie „Biblia," stosowane do Ksiąg Starego Testamentu, powstało z greckiego τὰ βιβλία, a oznacza wielość ksiąg i pism, stanowiących jakdyby oddzielną bibliotekę, która, rozpada się na trzy klasy, VII zbiorów, XXIV tomy i XXXV pism. Klasa pierwsza, zwana *Thora*=Zakon v. Nauka, składa się *z pięciu ksiąg*, które u Hebrajczyków noszą miano *„pięć piątych* Zakonu," a u Żydów aleksandryj

ἡ πεντάτευχος z domyślnem: βίβλος, t. j. „księga pięciotomowa," zkąd powstał wyraz *Pentateuch*, czyli „Pięcioksiąg." Każda z tych pięciu części nosi u Żydów nazwę od wyrazu początkowego, gdy nazwy nasze, pochodzące od Septuaginty i Vulgaty, odzwierciedlają zawartość ksiąg lub przynajmniej część ich treści. Oto nazwy hebrajskie z odpowiednikami grecko-łacińskiemi: 1) *Bereszith* (= na początku) = *Genesis*= „księga rodzaju," 2) *Szemoth* (=imiona)= *Exodus*= „księga wyjścia," 3) *Vajikra* (=zawołał) = *Leviticus* = „księga kapłańska," 4) *Bamidbar* (= na pustyni)=*Numeri*= „księga liczb," 5) *Debarim* (=słowa)=*Deuteronomium*= „księga powtórzonego prawa," Nowsi hebraiści, dołączając do ksiąg powyższych „księgę Jozuego," nadają wszystkim nazwę zbiorową „Heksateuch," t. j. „Sześcioksiąg."

Klasa druga w Biblii hebrajskiej, zwana *Nebiim*, czyli „Prorocy," rozpada się na dwa działy: *Nebiim riszonim* (=„prophetae priores"), czyli „prorocy dawniejsi," do których należą 4 księgi: *Jozuego*, *Sędziów*, *Samuela* i *Królów*, oraz *Nebiim acharonim*, (=„prophetae posteriores"), czyli „prorocy późniejsi," podzieleni na dwie kategorye: *N. ghedolim*, t. j. trzej prorocy więksi: *Izajasz*, *Jeremiasz* i *Ezechiel*, oraz *N: ketannim*, t. j. jeden tom dwunastu proroków mniejszych, których, z wyjątkiem Jonasza, już poznaliśmy.

Klasa trzecia, zwana przez Hebrajczyków *Ketubim*, czyli „pisane" (domyśl. przez ducha świętego), a przez helenistów żydowskich *Hagiographa*, zawiera trzy kategorye utworów mniej lub więcej obszernych. Pierwsza składa się z trzech ksiąg poetyckich: „Psałterz," „Przysłowia" i „Job;" do drugiej należą: 5 *Megilloth* (=rotoli=„zwoje"), czyli utworów, zatytułowanych: „Pieśń nad pieśniami," „Ruth," „Lamentacye," „*Kaznodzieja*" i „Ester;" wreszcie do kategoryi trzeciej *należą trzy* księgi: „Daniel," „Ezdrasz-Nehemijasz" *Kroniki.*" Ogółem Biblia hebrajska składa się z 24 to-

mów, która to liczba, pochodząca z 1-go w. naszej ery, była później przez Żydów aleksandryjskich zredukowana sztucznie do 22, podług liczby głosek alfabetu, przez połączenie „Ruth" z „Sędziami", a „Trenów" z „Jeremiaszem". Wreszcie liczba 35 tomów, którą powyżej zaznaczyliśmy, wytworzona u Żydów późniejszych przez zaliczenie do sumy ogólnej każdego z proroków mniejszych, wzrosła w Septuagincie do 39, księgi bowiem: Samuela, Królów, Kroniki i Ezdrasza-Nehemiajasza są podzielone na dwie części. Kiedy wszystkie te księgi, ujęte w całość, stały się u Żydów *kanonem*, w ścisłem znaczeniu tego słowa — trudno określić z całą pewnością. Podług prof. Wildeboera, który poświęcił temu przedmiotowi rozprawę wszechstronnie opracowaną—o kanonie u Żydów, ani przed niewolą, ani podczas niej mowy być nawet nie może. Dopiero za Ezdrasza *Thora* i *Nebiim* zdobyły charakter ksiąg kanonicznych.

Ta Biblia, której części składowe podaliśmy, stanowi właściwą literaturę hebrajską. Ze względu na wyjątkową ważność tej księgi, która stała się kanoniczną nietylko dla Żydów, lecz i dla Chrześcian, studya nad Biblią, prowadzone od czasów starożytnych, urosły w literaturę olbrzymią, która nawet ma swoją formę specyalną tak zwanych „Wstępów" do Starego Testamentu (εἰσαγωγὴ u Adryana † 440; *Introductio* u Cassyodora Senatora † 570, *Einleitung* u J. D. Michaelisa † 1791 — a za niemi cały szereg „Wstępów" innych pisarzów europejskich i amerykańskich). „Wstęp" do Starego Testamentu — pisze Cornill — jest to *diejenige theologische Disciplin*, która zajmuje się Pismem św., jako księgą. Ma ona wykazać, jak i kiedy powstały księgi pojedyncze, które w swem połączeniu stanowią Pismo Święte (i to jest „wstęp specyalny"), tudzież zapytać, jak i kiedy pojedyncze utwory weszły do *zbioru, który* posiadamy (t. j. „wstęp" ogólny). Le

zaś pytania te mogą być rozstrzygnięte naukowo tylko za pomocą badań historyczno-krytycznych, przeto od czasów G. L. Bauera († 1806) oba te przymiotniki zazwyczaj towarzyszą „Wstępom" do Starego Testamentu, mającym za przedmiot zbadanie tych utworów literatury izraelskiej i żydowskiej, które Kościół chrześciański za święte uznaje lub uznawał. „Przy dzisiejszym stanie badań, dodaje Cornill, historya literatury biblijnej jest niemożliwa. Dopóki bowiem może być stawiana poważnie kwestya: Mojżesz, czy Ezdrasz, Salomon, czy Aleksander Jannaeus, dopóty o dziejach literatury hebrajskiej mowy być nie może." Kto, kiedy i dlaczego stawiał tę kwestyą—oto pytanie, którego, ze względu na setki tomów, poświęcanych corocznie rozbiorowi tego przedmiotu we wszystkich krajach oświeconych, nie możemy pominąć milczeniem. Otóż w odpowiedzi na to pytanie postaramy się przedstawić jak najtreściwiej i z całą możliwą przedmiotością zarys historyczny badań krytycznych nad literaturą biblijną.

Przedewszystkiem zacznijmy od tezy, którą stawiali i stawiają uczeni hebraiści, starzy i nowi. Brzmi ona mniej więcej tak: Pierwsze pięć ksiąg Biblii weszły do kanonu Starego Testamentu bez nazwiska ich twórcy. Nie ma żadnych wskazówek, żeby starożytni doktorowie żydowscy przypisywali ich autorstwo Mojżeszowi, gdyż wcale o tem nie mówią, a przez wyrażenie „księga prawa Mojżeszowego" stwierdzają tylko, że Mojżesz był prawodawcą i głosicielem prawa. Trudno określić ściśle, kiedy zrodziła się w Synagodze żydowskiej ideja o Mojżeszowem pochodzeniu Pięcioksięgu; to tylko pewne, że u Żydów współczesnych Chrystusowi była już artykułem wiary; wszelako zjawienie się jej w literaturze pod formą pewnika przyjęte było *bez badań przez* tradycyę. Gdybyż przynajmniej— *pisze uczony* hebraista francuski A. Westphal —

pierwsze świadectwa wyraźne, przyznające Pięcioksiąg Mojżeszowi, pochodziły od pisarzów, których kompetencya lub bezstronność mogły natchnąć pewnością rzeczywistą! Niestety! ci pisarze żydowscy nazywają się: Filon, Józef i Talmudyści! Czy przynajmniej w samym Pięcioksięgu istnieją dane wyraźne, któreby usprawiedliwiały twierdzenia o autorstwie Mojżesza? Wręcz przeciwnie. Ta wiara, która za twórcę pierwszych ksiąg starego przymierza poczytuje ich bohatera głównego, zdaje się zapoznawać ideę zasadniczą tych ksiąg, które najzupełniej tak samo opowiadają o narodzeniu, życiu i śmierci prawodawcy Hebrajczyków, jak pierwsze księgi nowego przymierza opowiadają narodzenie, żywot i śmierć Zbawiciela ludzkości. Idea tradycyjna o mozaicznem pochodzeniu Pięcioksięgu zjawiła się co najwcześniej, w tysiąc lat po śmierci Mojżesza i to w sposób bardzo niepewny i chwiejny, a usankcyonowana została dopiero przez Synagogę. Kościół chrześcijański, odziedziczywszy tę ideę razem z księgami Starego Testamentu, był nadto zajęty sprawami Nowego Przymierza, żeby mógł był skontrolować to wszystko, co mu starożytność przekazała. Wszelako ta idea tradycyjna o pochodzeniu Pięcioksięgu nie była przez rodzący się kościół przyjęta z jednomyślnością. Oświadczyli się przeciwko niej kategorycznie *Nazarejczycy* w pierwszym i *Klementyniści* w drugim wieku, a także gnostyk *Ptolomeusz*, który utrzymywał, że jedna część zawartości Pięcioksięgu składa się z fragmentów natchnionych przez Boga, druga z ułamków, napisanych spontonecznie przez Mojżesza, a trzecia wreszcie z uzupełnień, dodanych znacznie później przez Izraelitów starożytnych. Podług IV-ej księgi Ezdraszowej pisma święte, zniszczone i spalone w czasie zburzenia Jerozolimy i na wygnaniu w Babilonie, Ezdrasz podyktował nanowo z natchnienia bożego. Jakoż twierdzenie to spotykamy i u niektórych

Ojców Kościoła. Ale gdy — pisze Westphal—ten kościół pierwszych wieków, pełen młodości i życia, szedł na podbój świata, Judaizm *depossedé du flambeau de la verité*, przygniótł sam siebie własnym ciężarem. Otoczywszy się tradycyami swemi niby całunem i, pisząc Talmud, budował własne mauzoleum. Zamknięty w przeszłości swojej, która stanowiła całą jego chwałę, naprzód ubóstwiał Torę, jako swój kodeks, później wykład tej Tory, zwany *Miszną*, a wreszcie komentarze do niej, które się stały *Talmudem*. Podczas tej wędrówki ewolucyjnej istotne znaczenie prawa ulatniało się do tego stopnia, że już Chrystus wołał w swoim czasie: „Unicestwiacie Słowo Boga przez tradycyę swoją." A tradycya owa twierdziła, że Mojżesz był autorem Pięcioksięgu, z wyjątkiem ostatnich wierszów Deuterononium, napisanych przez Jozuego i że każdy, ktoby inaczej myślał, będzie wykluczony z raju.

Tymczasem w pełni wieków średnich, pod wiek XII, rozbrzmiewać zaczęły pierwsze wątpienia, do których właśnie dali hasło rabini. Pomimo, że St. Testament był zawsze dla nich „księgą nad księgami", Żydzi jednak musieli przyznać, że jej starożytność odległa, oraz burzliwe losy narodu, przez tę księgę opowiedziane, przedstawiają sporo zagadek i błędów. Wszelako, jeśli komentatorowie tej epoki zaczęli wyrażać się swobodnie o najmniej ważnych księgach Kanonu, jak np. o „Kronikach", nikt jeszcze nieśmiał zaatakować części jego najistotniejszej, t. j. Tory, której pochodzenie mozaiczne było powszechnie uznawane. Ale i ta wiara została z czasem podminowana. Rabbi *Iizchak*, którego pochodzenie jest niepewne i którego znamy tylko z cytaty Ibn Ezry († 1167), pierwszy zakwestyonował możliwość napisania całej „Genezis" przez Mojżesza, ze względu, że niektóre jej ustępy zdradzają pochodzenie znacznie *późniejsze*. *Jbn Ezra*, zwany przez żydów „mędrcem i uczonym", występując przeciwko kacerstwu Iizchaka,

poddaje śmiałej krytyce ówczesny wykład Pisma świętego, sztuczny i naciągany, a zaleca trzymanie się dosłownego brzmienia wyrazów. I on—pisze Holzinger — widział trudności nadzwyczajne w wyjaśnianiu niektórych ustępów księgi Genesis i Deuteronomium, ale, jako człowiek wielce przezorny, wolał milczeć, niż się narażać. „Jeżeli zrozumiesz — (słowa Ezry w przekładzie Holzingera)—*tajemnicę dwunastu* (ostatnich wierszów w Deuteronomium), a dalej takich wyrażeń, jakie Mojżesz napisał: „*wówczas Kanaańczycy byli w kraju,*" (Gen. 12,6) *na górze, gdzie Pan się objawił* i (Ge 22,14) *ukazują jego łoże żelazne* (Dt. 3,11) wtedy poznasz prawdę. Jest to tajemnica, której badacz, choćby ją poznał, nie odsłoni." Nie komentując zdań podkreślonych, które powtórzą się jeszcze, zaznaczamy tylko, że Ibn Ezra otworzył pole krytyki i że był on nie jednym teologiem wieków średnich, który w czasach, gdy wszelka myśl niezależna uchodziła za herezyę, śmiał wypowiedzieć po cichu to samo, co umysły, już wyzwolone z pod ucisku, wypowiedzą głośno w kilka wieków później. Ale pomimo ostrożności, jaką okazał Ibn Ezra, już w sto lat później rabbi *Mojżesz ben Nachman* z Gerony (1200—1272) nazywa Ezrę „oszczercą, któremu należało wlać w usta złoto roztopione dla wydobycia z niego tajemnicy." W 3 wieki później *Izaak Abrabanel* († 1509), minister finansów Alfonsa V portugalskiego, wydał „Komentarze," dziś zapomniane, które nie pozostały bez wpływu na ruch krytyczny, wywołany przez Odrodzenie. To też z jego teoryą o prorokach, jako pisarzach publicznych, którzy dzierżyli w swych rękach archiwa izraelskie, spotkamy się za chwilę.

Tymczasem doba Odrodzenia klasycznego rozbudziła w Żydach uczonych gorliwość wydobycia na szerszą widownię badań hebrajskich. W r. 1506 *uczony J. Reuchlin* wydał w Niemczech, pod wpływem rabina Dawida Kimhi, słownik i gramatykę

hebrajską. Niezależnie od *Laurentiusa Valla*, który był we Włoszech ojcem krytyki biblijnej, cała plejada uczonych rabinów, łącząc się z pracami wielkich filozofów prowansalskich i langwedockich, przedsięwzięła ogłoszenie tekstu świętego i głównych dzieł teologii żydowskiej. Pierwszą ich pracą była Biblia *in folio*, wydana w r. 1517 przez słynnego drukarza weneckiego, Bomberga, pod kierukiem *Feliksa Pratensis*. W Paryżu Fr. Vatable i Sanct. Pagnin, uczeń Sawonaroli w Lyonie, szerząc we Francyi znajomość języków wschodnich, zachęcali do badań nad tekstem Starego Testamentu. Śród tego ruchu Reformacya stała się nowym bodźcem do studyów nad literaturą biblijną. Od badań tekstu do jego krytyki — krok tylko, który też wkrótce został zrobiony. Już Luter miał wątpliwości co do redaktorstwa Pięcioksięgu, ale *Carlstadt* pierwszy je śmiało sformułował, pomimo, że był bardziej konserwatywny, niż Luter. Dalekim będąc od kwestyonowania powagi Kanonu, który uważał „za najświętszą księgę starego prawa," poddał go wszakże krytyce literackiej w rozprawie p. t.: *De canonicis scripturis libellus* (1520). Przytoczywszy ustęp z Deuteronomium, w którym powiedziano, że Mojżesz umarł z rozkazu Bogu i nie wiadomo gdzie jest pochowany w ziemi Moabickiej, Carlstadt dodaje: „autorstwo tych wyrazów i następnych tylko waryat może przypisywać Mojżeszowi" *(ist haec et caetera quae sequntur nemo nisi plane dementissimus Mosi velut autori tribuet)*. Następnie, orzekając się przeciwko hipotezie, poczytującej Ezdrasza za twórcę, czy redaktora Pięcioksięgu, Carlstadt przychodzi ostatecznie do wniosku, że „autor historyi Mojżesza jest niepewny." To, o czem wątpił ewangelik Carlstadt, odrzucił całkowicie katolik *Andreas Masius* (du Maes), uczony oryentalista z Niderlandów, który w przedmowie do swego „komentarza do Księgi Jozuego," *(Josuae imperatoris historia* illustrata atque explicata

1574) zaznaczył, że Pięcioksiąg w tej formie, w jakiej do nas doszedł, nie może być dziełem Mojżesza, gdyż są w nim dodatki znacznie późniejsze. Dodatki te, świadczące o przeróbkach tekstu w wielu miejscach, uniemożebniają określenie ścisłe, co w tej księdze pochodzi od prawodawcy hebrajskiego. Masius tedy przypuszcza, że Pięcioksiąg, jako *kompilacya* źródeł istniejących, mógł wyjść z pod pióra Ezdrasza lub też całego grona mężów pobożnych którzy mu w tej pracy pomagali. Nakoniec księgę Jozuego odnosi Masius do czasów Dawida. Idea Masiusa, silnie atakowana, znalazła oddźwięk u Jezuitów ówczesnych, z których najpierwszy Hiszpan *Bento Pereira* w swoich „Komentarzach i rozprawach nad księgą Genesis". (*Benedicti Pereri e Societate Jesu tomus I—IV comentariorum et disputationum in Genesim.* Lyon, 1594—1600), przyjął wywody Masiusa, stwierdzając, że jakkolwiek większa część Pięcioksięgu pochodzi od Mojżesza (*ego ut credam maximam Pentateuchi partem esse Mosis...*), to jednakże cytowane w Genesis księgi, przysłowia i wiersze są znacznie późniejsze od Mojżesza. Ponieważ uczeni ortodoksyjni, broniąc Pięcioksięgu, podkreślane w nim przez krytyków anachronizmy usprawiedliwiali duchem proroczym Mojżesza, więc inny Jezuita, *Jakób Bonfrère*, w swoich „Komentarzach nad literaturą biblijną" (*Jacobus Bonfrerius*, *Pentateuchus Mosis commentario illustratus. Antwerpia 1625 i Josue Judices et Ruth commentario illustrati, Paryż 1631)*, protestuje przeciwko takiej argumentacyi, twierdząc, że „nie można przypisywać tego wszystkiego Mojżeszowi, działającemu w charakterze proroka" *(non licet Moysi prophetam agenti adscribere*). Wypadki, które same w sobie nie mają znaczenia i które pochodzą z epoki znacznie późniejszej od Mojżesza, są wzmiankowane, jako fakty spełnione bez żadnej intencyi proroczej. Czyż, podług Bonfrère'a — Mojżesz mógłby powiedzieć: *„wówczas* Kanaańczycy byli w kraju", skoro za Moj-

żesza tylko oni tam byli, albo: „zanim Izraelici mieli królów,"? Albo czyż nie jest sprawdzone, że takie nazwy, jak Dan i Hebron, są znacznie późniejsze? Wreszcie opowieść o śmierci Mojżesza, na końcu Deuteronomium, świadczy, podług Bonfrère'a, bardzo wyraźnie na korzyść innego autora. „Wolałbym — pisze Bonfrère—przypuścić, że inny pisarz dorzucił coś do ksiąg Mojżesza, niż upatrywać w nim zawsze proroka." To też jakkolwiek w rzeczach głównych Bonfrère stoi silnie przy mozaicznem pochodzeniu Pięcioksięgu, to jednakże sądzi, że śród dowodów przeciwnych są takie, *quibus peraegre probari possit, Moysis libros non esse a Moyse conscriptos*. To samo twierdzi autor i o księdze Jozuego. W porównaniu z Masiusem wystąpienia Pereiry i Bonfrère'a, jakkolwiek bardzo znaczące, cofały się jednak faktycznie ku poglądom tradycyjnym. To też rzeczywistemi kontynuatorami Masiusa były zrazu trzej nie teolodzy, z których najpierwszy, słynny filozof angielski *Hobbes*, w dziele p. t. *Leviathan* (London, 1651), wystąpił silnie przeciwko tradycyi o mozaicznem pochodzeniu Pięcioksięgu. Biorąc za przewodnika, w braku wszelkich dokumentów historycznych, „to światło, które znaleźć można w samym Pentateuchu", Hobbes dochodzi do przekonania, że tytuł „Pięcioksiąg Mojżesza" tak samo niczego nie dowodzi w kwestyi autorstwa, jak i poszczególne tytuły ksiąg pojedynczych tego zbioru, tytuły te bowiem wskazują treść — nie autora. „Pięcioksiąg jest raczej dziełem o Mojżeszu, niż Mojżesza" (*Videtur Pentateuchus potius de Mose quam a Mose scriptus est*). Następnie, protestując przeciwko wyjaśnianiu anachronizmów przez proroczy charakter Mojżesza, Hobbes dodaje, że „gdyby nawet Mojżesz mówił jak prorok, nie mógłby prawić o swym własnym grobie, „który nie został odnaleziony za życia Mojżesza." Jeszcze większą burzę, niż dzieło Hobbesa, który musiał uciekać z Francyi, żeby uniknąć prześladowania, wywołała książka Izaaka de la Peyrère."

Francuza, wydana w r. 1655 p. t. *Praeadamitae*, a skazana na spalenie w roku następnym. Autor jej, schwytany w Bruksełli i zawieziony do Rzymu, musiał, dla odzyskania wolności, wyprzysiądz się nietylko swych „kacerstw", wypowiedzianych w dziele powyższem, lecz i religii kalwińskiej. Jakież były jego kacerstwa? Oto Peyrere głosił: że stworzenie człowieka i zjawienie się Adama nie są wcale dwoma faktami współczesnemi; że Adam, przybyły na świat znacznie później po stworzeniu ludzkości, jest ojcem tylko narodu żydowskiego; że Egipcyanie, Chaldejczycy, Chińczycy i t. d., istnieli przed nim o wiele wcześniej; że potop zalał tylko Judeę; że nie wszystkie rasy pochodzą od Noego; że narody pogańskie, nie otrzymawszy prawa pozytywnego, nie grzeszyły wcale, czyniąc źle i t. p. Żeby Mojżesz miał napisać Pięcioksiąg—autor nie wierzy *(vulgo dicitur sed non omnibus probatur)*, przypuszcza jednak, że ten prawodawca mógł napisać księgę o pochodzeniu i rozwoju narodu hebrajskiego, z której wyjątki wcielano później do Pięcioksięgu. Peyrere uważa nawet za prawdopodobne, że *scripserunt Hebraei ante Mosem*, a nie pisali zapewne nic innego, tylko swe dzieje, z których sam Mojżesz mógł korzystać. Wreszcie, zestawiwszy różne ustępy z Pięcioksięgu, sprzeczne z sobą i niezgodne z pochodzeniem mozaicznem, Peyrere twierdzi, że one *ex diversis auctoribus exscripta et translata sunt.*

Trzecim wreszcie pisarzem, który poddał krytyce Pięcioksiąg, był słynny filozof *Spinoza*, Żyd. O ile poprzednicy jego podnosili zazwyczaj te same szczegóły pojedyncze i sprzeczności, o tyle ten pisarz usiłował w swem dziele: *Tractatus theologico-politicus* (1670) ująć krytykę biblijną w pewien systemat.—„Nie wypowiedziałem ani jednego zdania o Piśmie (Biblii), któreby nie było owocem długich rozmyślań—pisze Spinoza—a jakkolwiek od dzieciństwa swego przywykłem do *uczuć* związanych powszechnie z Pismem

Świętem, nie mogłem nie dojść do tych właśnie, które teraz wyznaję"... „Trochę uwagi wystarczy do poznania, że te pięć ksiąg przepisów i opowiadań, były napisane chaotycznie i bezładnie, że ciąg chronologiczny nie był w nich wcale przestrzegany, że te same opowieści powtarzają się kilkakrotnie, a często z różnicami poważnemi, jednem słowem, że dzieło to jest tylko nieuporządkowanym zbiorem materyałów, których autor nie miał czasu rozklasyfikować i sharmonizować prawidłowo". Jakoż Spinoza przychodzi do przekonania, że Pięcioksiąg nie jest dziełem jednego autora, który by spisywał po kolei rozporządzenia boskie i wielkie fakty ze swego życia, lecz że jest zlepkiem dokumentów różnych, zbiorem układanym dorywczo, w miarę odkryć, rękami pobożnemi redaktora, który miał przed sobą tylko resztki literatury pierwotnej Wobec tego zarzutu, skierowanego przeciw całości, znikały zarzuty, odnoszące się do szczegółów, gdyż powtarzania, sprzeczności i anachronizmy musiały, podług teoryi powyższej, być następstwem nieuniknionem ich pochodzenia z różnych źródeł. Podług Spinozy, Mojżesz mógł napisać Deuteronomium, tj. „Księgę Prawa," ale cały Pięcioksiąg jest kompilacyą Ezdrasza. Wreszcie, broniąc historycznej metody wyjaśniania Biblii, wystąpił Spinoza kategorycznie przeciwko tradycyjnej egzegezie natchnionej, utrzymując, że to tylko stwierdzić należy, co tkwi istotnie w samej Biblii i co widocznie wynika z podstaw jej własnych. Przeciw Spinozie i wogóle przeciwko wszelkiej krytyce tekstów świętych, wystąpił z całą pogardą *B. D. Huet*, biskup d'Avranches, który w swej *Demonstratio evangelica* (1678) poczytuje krytyków biblijnych za bezbożników i oszustów, dowodząc, że Bóg dyktował Pięcioksiąg Mojżeszowi *ore ad os* i *facie ad faciem;* że ta księga była napisana na pustyni i że jest najstarszą ze wszystkich ksiąg. Gdy jednak Huet pozwolił so-

bie na przypuszczenie nawiasowe, że Ezdrasz mógł poczynić jakieś dodatki do Pisma Ś-go, wystąpił przeciw niemu Ojciec *Frassen*, doktór Sorbony, z zar·.tem, że „zbijając Spinozę, autor zanadto zbliża się do niego poglądami“ (*Disquisitiones biblicae*, Paryż, 1682).

W tym samym czasie wyszło dzieło, które krytycy Pięcioksięgu uważają za „epokowe“ (*Histoire critique du vieux testament, par le R. P. Richard Simon, pretre de la Cangregation de l'Oratoire* 1678).

Ryszard Simon, gorliwy kapłan katolicki, pragnąc ochronić Biblię przeciw Spinozie i tradycyę przeciw protestantom, stanął na stanowisku krytyka całkiem niezależnego. Przyznając wraz ze Spinozą, że mnóstwo ustępów Pięcioksięgu przeczy autorstwu Mojżesza i że jedność kompozycyi tego dzieła obronić się nie da, zebrał on skrzętnie różne powtarzania tych samych opowieści biblijnych, aby wykazać niejednolitość Pięcioksięgu. Następnie, podejmując znaną nam hipotezę Abrabanela o archiwach proroczych, Simon dowodzi, że od czasów najdawniejszych Hebrajczycy posiadali również, jak Egipcyanie, pisarzów publicznych, obowiązanych do prowadzenia akt, czyli roczników i przechowywania ich w archiwach; że ci pisarze, jako prorocy natchnieni, mieli prawo przerabiać i uzupełniać materyał powierzony ich pieczy, i że ci pisarze, korzystając ze swego prawa, uczynili z tych materyałów archiwalnych wyciąg, stanowiący dzisiejszą Biblię, w której redaktorowie złożyli to tylko, co uważali za pożyteczne dla nauki ludu. Tym sposobem Pięcioksiąg Mojżesza jest, podług Simona, kompilacyą, dokonaną przez natchnionych roczni karzów późniejszych aż do Ezdrasza włącznie, którzy swą pracę oparli na „*Pamiętnikach*” starożytnych.

Sprzeczności zaś, powtarzania i t. p., wykazane przez Simona w Pięcioksięgu, odnosi ten kapłan do pomieszania kartek, na których roczniki były spisywane, kartek nie powiązanych, lecz zwijanych zwykle jedna na drugą. Z powyższego okazuje się, że milczenie w takich sprawach jest lepsze, aniżeli obrona niezręczna i fantazyjna. Simon, pragnąc zmiażdżyć Spinozę, potwierdził tylko jego wywody, dla następnych bowiem krytyków nie hipoteza naiwna o kartkach pomieszanych miała znaczenie, lecz poparcie przez Simona teoryi, odmawiającej Mojżeszowi praw autorstwa. To też w chwili ukończenia druku „Historyi krytycznej" całe to wydanie było u drukarza skonfiskowane, tak, że z 300 egzemplarzów ocalono tylko 7 czy 8, z których dwa zaledwie istnieją w całej Francyi. Atakowany ze wszystkich stron, Simon bronił się *avec une rare energie* dalekim będąc od pozostawienia ostatniego słowa swym przeciwnikom, a nawet ogłosił 2-e wydanie swego dzieła w r. 1685 w Rotterdamie.

Gdy polemika zaogniała się coraz bardziej, wyszły w roku 1685 w Amsterdamie listy, zebrane w jednym tomie, p. t.: *Sentimens de quelques théologiens de Hollande sur l'Histoire critique, composée par R. Simon*. Autor tej książki, słynny teolog *Jan Le Clerc* (Clericus), poprawiając Simona, poszedł znacznie dalej. Uznawszy w przedmiocie spornym nadewszystko problemat historyczny, Le Clerc zadał sobie pytanie: czy zawartość Pięcioksięgu pozwala nam przypisywać jego autorstwo Mojżeszowi, czy też nie, gdyż nazwisko autora przy księgach z odległej starożytności niczego jeszcze nie dowodzi, jak świadczą „Księgi Sybillińskie." Otóż Le Clerc przyznaje, że Pięcioksiąg w swym stanie dzisiejszym nie należy w całości do Mojżesza, jak *o tem* świadczą zebrane przez autora ustępy, do*wodzące* w sposób niezbity, że redakcya Pięcioksięgu

jest znacznie od czasów mojżeszowych późniejsza. Przytoczywszy, na poparcie swej tezy, cały szereg fragmentów z Pięcioksięgu, Le Clerc przychodzi do wniosku, że jakkolwiek w tych księgach jest sporo żywiołów mozaicznych i praw pochodzących od Mojżesza, to jednakże wielki ten prawodawca nie mógł być redaktorem Pięcioksięgu, zwłaszcza, że imienia jego nawet niema w tytule. A więc któż jest autorem tego pomnika? Le Clerc, nazywając hipotezę Simona *creation en l'air*, przypuszcza, że Pięcioksiąg, przejawiający nawet w dzisiejszej redakcyi swojej widoczną jedność całokształtu pod różnorodnością szczegółów, budynek, wzniesiony w danej epoce z resztek literatury starożytnej, ku przypomnieniu dzieciom wiary ojców—jest dziełem, skompilowanem przez autora nieznanego już po odkryciu księgi prawodawczej za Jozyasza. Naturalnie hipoteza ta była źle przyjęta i posypały się nowe zarzuty, które ogarnęły jedną anatemą zarówno Simona, jak Le Clerca. Pod wpływem tych ciosów, których mu nie szczędził i R. Simon, Le Clerc w nowej rozprawie p. t. *De scriptore Pentateuchi Mose* (1693), odwołując twierdzenia dawniejsze, uznał Mojżesza za autora Pięcioksięgu. Z tym pisarzem krytyka biblijna wieku XVII, która stawiając wnioski, nie była zdolna obronić ich a nawet uprawnić, dosięgła kresów ostatnich i przeszła w spuściźnie na wiek następny. Zaznaczyć trzeba, że o ile udział Niemców w krytyce dotychczasowej, był, podług Holzingera, prawie żaden, gdyż stali oni wówczas bardzo silnie przy tradycyi autorstwa mojżeszowego, które jeszcze i w stuleciu następnem będzie miało pomiędzy niemi stałych obrońców, o tyle, jak zobaczymy, Niemcy wieku XIX zajmą stanowisko naczelne w kierunku wprost przeciwnym.

II.

Dalszy ciąg historyi badań: „Hipoteza podziału źródeł:“ Jan Astruc. J. G. Eichhorn. K. D. Ilgen. „Hipoteza Fragmentów.“ A. Geddes. J. S. Vater. De Wette. H. Ewald. L. Bertholdt. Fr. Bleek. A. T. Hartmann. P. A. Bohlen. C. P. H. Gramberg. W. Vatke. I. F. L. George. E. W. Hengstenberg. H. A. C. Haeverniek.

Za dzieło istotnie „epokowe” w dziejach krytyki biblijnej uchodzi praca Jana *Astruca*, lekarza z Montpelier, wydana w r. 1753 w Brukselli, p. t.: *Conjectures sur les memoires origineaux, dont it parait, que Moise s'est servi pour composer le livre de la Genese.* Rzecz zadziwiająca,—pisze Westphal—że lekarz, poszukiwany zarówno na dworze króla polskiego, jak francuskiego, znalazł czas przy swoich pracach medycznych, i dziś jeszcze bardzo cenionych, na zgłębianie materyj najtrudniejszych w krytyce świętej i napisanie książki o Genesis, która zrobiła przewrót. Astruc, człowiek pobożny i katolik żarliwy, w przedmowie do swojej książeczki tak pisze: „Wstrzymywałem się z ogłoszeniem tego dziełka, które już było oddawna wykończone, z obawy, żeby *les pretendus esprits forts*, którzy usiłują korzystać ze wszystkiego, nie nadużyli mej pracy do zmniejszenia powagi Pięcioksięgu. Ale pewien mąż wykształcony i bardzo religijny, któremu przeczytałem swą książkę, rozproszył moje skrupuły, zapewniając mnie, że hipoteza moja o „pamiętnikach,“ z których korzystał Mojżesz dla utworzenia Genesis, już była postawiona przez kilku autorów w dziełach bardzo cenionych... Hipoteza ta, daleka od krzywdzenia religii, jest owszem dla niej bardzo korzystna, gdyż posłuży do usunięcia, lub wyjaśnienia wielu trudności, które się nastręczają przy czytaniu Biblii i pod których ciężarem komentatorowie uginali się aż do tej pory. *Polegając* na tem zdaniu oddaję swe dziełko pod *sąd ludzi* oświeconych, których uwagi wysłucham

z przyjemnością. Oświadczam z góry jak najszczerzej, że jeśli ci właśnie, którzy mają prawo decydować o mojej pracy i których orzeczenia powinienem szanować, uznają wnioski moje za fałszywe lub niebezpieczne, jestem gotów odwołać je, albo lepiej już je natychmiast odwołuję. Nigdy uprzedzenie do idei własnych nie zwycięży we mnie miłości prawdy i religii."

Przytoczyliśmy dlatego słowa powyższe, żeby wykazać, iż Astruc, który przez dziełko swoje bezpretensyonalne stał się ojcem nowożytnej krytyki biblijnej, niezmiernie płodnej w następstwa nieprzewidziane, był człowiekiem nadzwyczaj skromnnym, szczerze religijnym, i, jak się sam wyraża, *loin de pouvoir jamais préjudicier à la religion*. Jakież było to „odkrycie" Astruc'a? Oto lekarz ten, rozważając powtarzania i sprzeczności w *Genesis* zauważył, że w tekście hebrajskim wyraz „Bóg" miał dwie nazwy różne: *Elohim* i *Jehowa*, które nigdy nie są mieszane razem w jednym ustępie, jako synonimy, służące do urozmaicenia stylu. Przeciwnie, są rozdziały całe, lub znaczne części rozdziałów, w których Bóg jest zawsze nazywany Elohim—nigdy Jehowa—w innych zaś rozdziałach, co najmniej tak licznych, jak tamte, Bóg nosi imię tylko Jehowy, nigdy Elohim. Czyż podobna przypuścić—rozumuje Astruc—żeby Mojżesz, pisząc księgę tak krótką, jak Genesis, popełniał *cette variation singulière et bizarre?* Czyż nie właściwiej jest wyjaśnić te zmiany przypuszczeniem, że księga *Genesis* została wytworzona z dwu lub więcej pamiętników, połączonych i zszytych w całość z kawałków, których autorowie używali dwu imion różnych na oznaczenie Boga? Otóż Astruc, stawiając zasadę *podziału źródeł*, „dał krytyce grunt — pisze Westphal — na którym mógł być wzniesiony budynek trwały." Odkrywszy w *Genesis* aż 12 źródeł, będących drobnemi fragmentami, Astruc pochlebia sobie, że tem odkryciem stwierdził pochodzenie *mozaiczne księgi Genesis*, gdyż tylko Mojżesz, jako wielki *prawodawca*, mógł mieć pod ręką taką obfitość „pa-

miętników," z których poczynił wyciągi w kilku kolumnach, z biegiem czasu przelanych na jednę całość. Kto je przelał? Astruc nie mówi, lecz jak dalece jest pewnym swego zwycięztwa nad Peyrerem, Hobbesem i Spinozą, jak nie wątpi o autorstwie Mojżesza, dowodzą jego słowa, w których nazywa opinie przeciwne „chorobą wieku ostatniego," mającą ustąpić pod wpływem hipotezy „podziału źródeł." A tymczasem — pisze Holzinger — Astruc odkrył „kłębek Aryadny," który miał doprowadzić hebraistów wieku XIX do rezultatów wręcz przeciwnych nadziejom Astruc'a.

We Francyi nikt nie zwrócił żadnej uwagi na książkę Astruc'a, która zato, rozpowszechniona na uniwersytetach niemieckich, znalazła przyjęcie nieprzychylne. Dr Jan Dawid *Michaelis*, prof. w Getyndze, w swojej *Relatio de libris novis* (1754) odmówił hipotezie Astruc'a „nawet wszelkich pozorów prawdy," a prof. *J. T. W. Jerusalem*, w dziele p. t.: *Briefe über die mosaische Geschichte*, traktując Astruca *du haut de la grandeur*, nazywa jego książkę „błazeństwem irytującem." — Tymczasem w tej samej Getyndze i w gronie uczniów Michaelisa Astruc znalazł swego proroka, który zresztą stara się najtroskliwiej unikać posądzenia, że jest epigonem idei lekarza francuskiego, którego zaledwie raz wzmiankuje w swoich trzech tomach.

Tym nowym zapaśnikiem krytyki biblijnej był *J. G. Eichhorn*, w dziele p. t. *Einleitung in das alte Testament* (Lipsk, 1780—1783). Uczeń Herdera, który się wsławił swojemi *Lieder der Liebe*, oraz dziełem „O duchu poezyj hebrajskiej," Eichhorn, teolog, powziąwszy zamiar obronić autentyczność ksiąg świętych przeciw szyderstwom sceptycyzmu literackiego, uważał za potrzebne do tego celu przedewszystkiem rozbroić krytykę świętą z dogmatyzmu teologów *starej szkoły*, takich jak Carpzow i Michaelis, których Herder nie znosił. Przy tej robocie podwójnej—apologisty i krytyka—Eichhorn musiał się ze-

tknąć z Astruc'em w kwestyi pochodzenia Pięcioksięgu. Jakoż obaj wychodzą z założenia, że Mojżesz jest jego autorem; obaj są uderzeni brakiem jedności w Genesis i kolejnem występowaniem w tej księdze imion Elohim i Jehowa. Lecz jeśli hipoteza Astruc'a o podziale źródeł musiała z konieczności stać się hipotezą młodego profesora w Jenie, to jednakże Eichhorn przerobił pracę poprzednika całkiem samodzielnie i o wiele gruntowniej, a z erudycyą niepospolitą. Poddawszy badaniu gruntownemu dwa główne źródła *Genesis*, które od dwu różnych imion Boga, zwać będziemy „Jehowistycznem“ i „Elohistycznem,“ Eichhorn starał się scharakteryzować oba te źródła, zbadać ich naturę i wykazać różnicę nietylko w wyrazach i w formie literackiej, lecz i w idejach. Uważając zagadkę pochodzenia tych źródeł za nierozwiązalną, przypuszcza jednak, że są one oparte już na podaniu piśmiennem. Przypisawszy zrazu zestawienie obu źródeł Mojżeszowi, Eichhorn odstępuje później od tego twierdzenia, przypuszczając, że 4 inne księgi, za wyjątkiem dodatków późniejszych, stanowią „die Gesetzgebung und das Reisejournal des Moses.“ Olbrzymia erudycya i świetna wymowa zapewniły tak wielkie powodzenie dziełu Eichhorna, że trzy wydania rozchwytano w ciągu lat kilku, a cała plejada teologów, zdobytych dla nowej sprawy, stanęła w obronie książki.

Nakoniec — pisze Westphal — w r. 1798 zjawiła się w Halle książka *plein de genie, qui aurait fait epoque s'il n'etait venu trop tôt pour être compris.* Książce tej sądzone było doprowadzić rozwój hipotezy źródeł do stopnia trzeciego i ostatniego. Astruc wydobył główny pamiętnik Elohisty; Eichhorn, scharakteryzował „dosyć szczęśliwie” dokument jehowistyczny, a Karol Dawid *Ilgen*, w dziele p. t. *Die Urkunden des ersten Buchs von Moses* (Halle, 1798), podejmując pracę swych poprzedników, odkrył „drugiego Elohistę” i przyszedł do wyników następują-

cych: 1) że *Genesis* składa się z trzech dokumentów głównych; 2) że każdy z tych dokumentów był pierwotnie całością odrębną, niezależną od innych, zupełną w samej sobie i mającą cechy sobie właściwe; oraz 3) że jeżeli te trzy dokumenty są dziś niepodobne do rozróżnienia i trudne do odtworzenia, to dlatego tylko, ponieważ zostały przekształcone i poszarpane przez redaktora, który je zlepił w całość, posługując się to jednym, to drugim, ku wytworzeniu tła do opowieści. Te hipotezy Ilgena o dwu Elohistach i jednym Jehowiście, za sprawą Hupfelda, w pół wieku później — podług słów Holtzingera „zu allgemeiner Anerkennung gebracht worden". Tymczasem „hipotezę źródeł" wykoleiła nowa „hipoteza fragmentów", zrodzona w Anglji. Teolog Aleksander *Geddes*, któremu śmierć przedwczesna nie pozwoliła dokończyć prac rozpoczętych, usiłował w dwu swoich dziełach (*The holy Bible itd.* 1792 *i Remarks on the Pentateuch* — 1800) wykazać, że Pięcioksiąg jest złożony z mnóswa fragmentów, dużych i małych, niezależnych od siebie i często sprzecznych, a nie mających innej spójni, prócz myśli redaktora, który je zestawiał. Tradycye rozsiane, pierwotnie obce jedna drugiej, tworzą tu dwie serye równoległe, w miarę tego, czy pochodzą ze środowiska, które nazywało Boga *Elohim*, czy też ze sfery, używającej miana *Jehowy*. Hipotezę Geddesa przyjął w Niemczech prof. *J. S Vater (Abhandlung über Moses und die Verfasser des Pentateuchs* 1805), który, nie przebaczając żadnej z ksiąg Mojżeszowych, rozbił nawet Deutorononium na 20 fragmentów, utrzymując, że Pięcioksiąg wcale nie wytworzył się—jak mniemano—ze zlania dwu lub trzech pamiętników, lecz powstał z zestawienia, w porządku chronologicznym, mnóstwa dokumentów różnego pochodzenia, złączonych z sobą bez żadnej obróbki przez redaktora. *Tym redaktorem*, podług Vatera, nie był Mojżesz, *jakkolwiek te i owe* fragmenty mogą od niego pocho-

dzić. Wobec hipotezy źródeł hipoteza fragmentów nie stanowiła postępu, ale raczej cofnięcie się do Spinozy, który także widział w Pięcioksięgu wiązkę przeróżnych dokumentów źle spojonych. W skutek tego wpływ Vatera na bieg krytyki *a été désastreuse*, gdyż hipoteza fragmentów, bezsilna wobec badań gruntownych, wywołała reakcyę przeciw krytyce literackiej Pięcioksięgu, której następstwami smutnemi był sceptycyzm w egzegezie i subiektywizm w krytyce. Podczas tego chaosu zjawił się *de Wette*, który (*Beiträge zur Einleitung in das alte Testament*: 1806 i 1807 Halle), podejmując idee Ilgena o konieczności przeniesienia rozpraw na grunt możliwy dla krytyki pozytywnej, t. j. na teren historyczny, zmienia metodę badania. „Niedostatkiem naszym — pisał Ilgen — jest to, że nie posiadamy dotychczas, ściśle mówiąc, historyi narodu żydowskiego, gdyż nie umiano do tej pory rozróżniać faktu gruntownie stwierdzonego, od tradycyi niepewnej." Otóż de Wette, usiłując ustalić tę różnicę, w rozdziale swego dzieła, zatytułowanym *Maximen*, ostatecznie przyszedł do wniosku, że Pięcioksiąg jest mieszaniną bezładną tradycyj niepewnych, mytów i legend cudownych, co „bynajmniej nie zmniejsza jego wartości, lecz przeciwnie." „Czyż te księgi—pisze de Wette—nie są wytworem poezyi religijnej i patryarchalnej Izraela? Czyż nie są zwierciadłem, w którem się odbija: myśl, patryotyzm, filozofia i religia Hebrajczyków? Jako taki, Pięcioksiąg będzie zajmował zawsze jedno z miejsc najpierwszych wpośród źródeł kultury i religii." W szczególności zaś de Vette twierdził, że różne nazwy Boga nie są własnością dwu różnych autorów, lecz prawdopodobnie różnych epok lub szkół religijnych; że *Genesis* i *Exodus* stanowiły pierwotnie całość, epos narodowe teokracyi hebrajskiej, gdy inne księgi były dopiero później dołączone; że ta całość nie mogła powstać przed odnalezieniem „Praw" za *Jozyasza*, a redakcya ostateczna Pięcioksięgu po-

chodzi z czasów niewoli babilońskiej; że nakoniec prawa, zwane Mojżeszowemi, nie mogą być zbyt stare, gdyż przejawiają taki stan kultury, jaki w epoce Mojżesza był niemożliwy, obrzędowość bowiem złożona i pompatyczna nie licuje z bytem półbarbarzyńców, którzy się po stepach niegościnnych wałęsali.

Przesłanki Vatera i wyciągnięte z nich wnioski przez de Vette'a doprowadziły kwestyę Pięcioksięgu do stanu bez wyjścia. „Konserwatyści uderzyli w trwogę, zamieszanie było nieopisane. Wszyscy krzyczeli—nikt się nie rozumiał. Wierzący walczą *pro aris et focis*; przeczący—czynią naukę wspólniczką swego sceptycyzmu." Reuss, wyliczywszy całe szeregi dzieł „za" i „przeciw", które się w tej epoce pojawiły, tak pisze: „Nie chcemy bynajmniej twierdzić, że żadna ze stron nie utrzymała pola bezsprzecznie, lecz tylko, że żadna, a zwłaszcza partya krytyków, nie dała wyjaśnienia stanowczego: w jaki sposób, z jednej strony, następowało powolne wytwarzanie się Pięcioksięgu i, z drugiej, jak usunąć te niezliczone trudności, powtarzania, sprzeczności i anachronizmy, które w tej księdze spotykamy. *Hasse*, *Griesinger*, *Kelle*, *Fritsche*, *Scheibel*, *Jahn*, *Dahler*, *Rosenmüller*, *Herz*, *Hug*, *Sack*, *Pustkuchen*, *Kanne*, *Meyer*, *Stäudlin*—oto zastęp uczonych, którzy wystąpili do boju pod hasłem „pomszczenia Mojżesza i przywrócenia mu jego Pięcioksięgu." I stała się rzecz nadzwyczajna! W tym odmęcie wojennym, śród chaosu okrzyków wrogich, zarzutów i obelg wzajemnych, głos 20-letniego młodzieńca zapanował ponad wszystkiemi. Na widownię walki wystąpił student genialny Henryk *Ewald (Die Komposition der Genesis kritisch untersucht*, Braunschweig 1823), który, odwracając się *von dem Hypothesenstrudel*, wołał „współczuć temu, co Opowiadacz w naiwności swojej i w swym biegu myśli napisał, niż rozdzierać to, co nigdy nie było rozłączone, i burzyć to, co *istnieje* w związku najpiękniejszym" (*und zerstören, was im schönsten Verein ist*). Ewald nie taił przed



Tyberyada.

sobą wielkich zagadek, ale podług niego były one „godne rzeczonej księgi z czasów zamierzchłej starożytności"; i owszem, „czcił on to, jako przyjązne zrządzenie Bóstwa, żę święte źródła prastare naszej religii przedstawiały oku badacza późniejszego mnóstwo trudności." Na pytanie, jak wyjaśnić w Pięcioksięgu ten bezład, te powtarzania i sprzeczności, gdy się przyjęło dewizę: *jedno* dzieło, *jednego* autora, Ewald odpowiada, że „gdy naród ciemny i pierwotny wznosi się na skrzydłach swej fantazyi młodej", trudno się dziwić, że w pamiętnikach jego są niedokładności, właściwe zresztą historykom wschodnim. Wszelako, jakkolwiek Ewald nie uznaje w *Genesis* różnych autorów i stwierdza jej harmonię, to jednak nie mówi wcale, że autorem tej księgi jest Mojżesz. Tymczasem *L. Bertholdt* (*Historisch kritische Einleitung* i t. d. Erlangen, 1813), usiłuje dowieść, że co innego jest *pochodzenie mozaiczne* Pięcioksiągu, a co innego *redakcya* tego dzieła *przez Mojżesza*. Wiele rzeczy w tych księgach pochodzi od Mojżesza, są nawet w *Genesis* źródła starsze od niego, lecz Pięcioksiąg w dzisiejszej postaci swojej mógł powstać najwcześniej w szkole proroków Samuela, a najpóźniej za Dawida lub Salomona. *Herbst* (*Observationes*, 1817), nie przecząc również, że w Pięcioksięgu są i prawdziwe pisma Mojżesza, odnosi redakcyę całości do epoki jeszcze późniejszej. Nawet znany nam już apologista Eichhorn, w 50-ciolecie swej profesury, stanąwszy w szeregu „teologów pojednawczych", porzucił idee, których bronił przez całe życie i uznał, że nie można przypisywać Mojżeszowi redakcyi Pięcioksięgu, wytworzonego najprawdopodobniej w epoce Samuela.

Te opinie, które były dla Eichhorna „pieśnią łabędzią" dały Fr. Bleek'owi (*Einige aphoristische Beiträge* i t. d. Leipzig, 182) sposobność „dę debuter brillamant dans la carriere." Jego „Aforyzmy", wypowiedziane bez zuchwalstwa i bez namiętności,

zrobiły wrażenie. Wykazawszy w Pięcioksięgu fragmenty pochodzenia mozaicznego, jak niektóre ustępy poetyczne i niektóre prawa, przypominające pobyt na pustyni, Bleek ogarnął następnie Pięcioksiąg, jako całość, dowodząc, że musiał on mieć dwu redaktorów. Pierwszej redakcyi dokonał twórca *Genesis*, przed rozdziałem państwa, posługując się materyałem piśmiennym i podaniowym; drugim zaś redaktorem był twórca *Deuteronomium* jeszcze pod koniec państwa Judzkiego. Pod wpływem Bleeka, de Vette w 3-m wydaniu swego „Einleitung'u", opuszczając placówki nazbyt wysunięte, t. j. czyniąc znaczne ustępstwa, przyznał, że należy utworzenie Pięcioksięgu odnieść do czasów przed niewolą i przypisać kilka pieśni Mojżeszowi. Ale zanim krytyka skorzystała z tego uspokojenia, żeby przyjść do siebie i zoryentować się należycie, nowa napaść teologii negatywnej rozpaliła wszystkie namiętności. A. Th. *Hartmann* dowodził (*Historisch - kritische Forschungen* i t. d. Rostock, 1831), że krytyka, zamiast dochodzić, co Mojżesz napisał, powinna zbadać przedewszystkiem, czy pisać umiał. Jakim sposobem — pyta dalej—z tego szczepu pasterzów, uciśnionego przez Egipcyan i zmuszonego do prac najpodlejszych, mógł wyjść człowiek, który posiadał sztukę pisania, nieznaną wtedy u innych ludów, a cóż dopiero u Izraela! Ale, przypuśćmy na chwilę, że posiadał, to na czemże mógł pisać w owej epoce? Na liściach palmowych, na skórach zwierząt, na powijakach mumij, na papirusach?... Ależ w takim razie połową Pięcioksięgu trzeba było wypełnić cały namiot! A jakiby to był marsz śród pustyni z temi zapasami literackiemi wodza emigrantów! Nie!—woła Hartmann — Mojżesz *piszący* swe księgi jest pomysłem równie fantazyjnym, jak Mojżesz formułujący do najdrobniejszych szczegółów te prawa, które dziś noszą jego imię, boć po Mojżeszu, za Jozuego i za Sędziów, historya Żydów przedstawia obraz barb-

rzyństwa. Podług Hartmanna, redakcya całego Pięcioksięgu powstała w niewoli babilońskiej. *P. A. Bohlen*, jeszcze radykalniejszy, utrzymywał, („*Die Genesis historisch-kritisch erlaütert*" — Konigsberg 1835), że czczą jest chimerą szukanie Mojżesza w Pięcioksięgu, którego cztery pierwsze księgi powstały po wygnaniu, a *Deuteronomium* za Jozyasza.

Szkoła negatywna, zrodzona z *Beiträge* de Vette'a, dosięgła szczytu w dziełach Gramberga, Vatkego i George'a, których idee wywarły wpływ wielki na bieg krytyki.—*Gramberg* był pierwszy, *(Geschichte der Religionsideen des A. T.* Berlin 1829), który przedstawił krytycznie, choć nie zawsze dość trafnie, obraz hierarchii, kultu, teokracyi i proroctwa u Hebrajczyków. *Vatke* usiłuje dowieść (*Die Religion des A. Ts...* Berlin, 1835), że prawodawstwo mozaiczne i czas Mojżesza są z sobą w sprzeczności bezwzględnej. Dzieło tego prawodawcy, jakiem je przedstawia tradycya, nie da się absolutnie pogodzić z danemi historyi Izraelitów, gdyż jego prawodawstwo, owoc teoryi czystej, skazane zostaje na zaniknięcie i ginie śród tysiącolecia. Tymczasem, jeśli zgodzimy się na uznanie działalności mozaicznej nie za całość skończoną, lecz jako początek i punkt wyjścia do ciągłego rozwoju, historya czasów pozamojżeszowych przestanie być dla nas zagadką, gdyż ujrzymy w niej wszystkie koleje walki pomiędzy bałwochwalczą masą narodu a sumieniem proroczem. Monografia *George'a*, napisana w tym samym duchu, *(Die älteren jüdischen Feste mit einer Kritik der Gesetzgebung der Pentateuchs.* Berlin, 1835) potwierdza wnioski Vatkego i uzupełnia ich wyniki. Podług George'a, wszystkie prawa obrzędowe w *Exodus* i *Leviticus*, jako wydarte ze swoich ram historycznych, powinny być odniesione do epoki powygnaniowej; Deutoronomium zjawiło się w czasach Jozyasza, a przed nim była tylko tradycya ustna. Niechaj nikt nie mówi o fragmentach *przed Mojżeszem* lub po nim, gdyż mozaizm ginie

we mgle wieków, pogrążony w otchłaniach mytu. Tego było zanadto konserwatystom, którzy też rozpoczęli walkę zajadłą. Ranke, Bauer, König, Movers, Drechsler, Welte i inni występują kolejno w szranki bojowe, broniąc z rozmaitym skutkiem starych tradycyj. Podług *Hengsterberga*, najpoważniejszego z ówczesnych hebraistów konserwatywnych w Niemczech, (*Beiträge zur Einleitung in das A. T. Die Authentie des Pentateuchs* 2 t. Berlin 1836—39), przy idejach podobnych nie można być chrześcijaninem, gdyż „dla wierzącego—autentyczność Pięcioksięgu jest rzeczą zdecydowaną przed wszelkiem badaniem historycznem i krytycznem, stwierdzoną przez Zbawiciela i Apostołów i wypiętnowaną przez Ducha Świętego na duszy tych, którzy pod hasłem wiary zatapiają się w zawartości ksiąg świętych." Lecz gdy *Haevernik*, inny z konserwatystów, (*Handbuch der hist. krit. Einleitung in das A. T.* 183), wystąpił z całą siłą przeciw niedowiarstwu nowej szkoły, George, straciwszy cierpliwość, zawołał: „Przedewszystkiem, panie Haevernick, racz się pozbyć złudzeń, że wyniki badań nowożytnych mają swe źródło w bezbożności. To oskarżenie, którego nic nie usprawiedliwia, jest zniewagą rozmyślną pod adresem teologów, godnych pańskiego szacunku. Racz pan także zgodzić się na to, że przekonanie pańskie, iż tylko jego teorya jest jedynie prawdziwą i jedynie pobożną, ma wszelkie pozory wielkiej zarozumiałości. Pobożność prawdziwa jest ta, która wyjarzmia naukę i pozwala jej kroczyć swobodnie drogą własną w tem przeświadczeniu, że wszystkie jej wyniki nie mogą czego innego odebrać wierze prawdziwej, prócz mętów, któremi została obciążona w wiekowym pochodzie swoim." To samo zdanie wypowiedział Ewald, już słynny profesor i historyk, winszując Vatkemu, że nie stanął „ani pośród tych uczonych o krótkim oddechu, którzy sądząc, że bronią tradycyi, widzą w niej to tylko, co za kilka wie-

ków będzie jedynie archeologią, ani pomiędzy tymi pisarzami, o głowie szalonej, dla których każde wstrząśnienie jest zwycięztwem i których krytyka jest tak smutna i rozkładowa, jak kontr-krytyka pierwszych płaska i bezskuteczna."

Jak po walce, wywołanej „przyczynkami" de Vette'a, tak i teraz wytworzyło się stronnictwo pojednawcze. *Tuch* w swoim *Commentar über Genesis* (Halle, 1831), które uchodzi za „klasyczny wykład hipotezy uzupełnień", *Bertheau* w swoich *Die sieben Gruppen mosaischer Gesetze* (Göttingen, 1840) i *Stählelin*, który „chciałby i nie śmie odmówić Pięcioksięgu Mojżeszowi" (*Kritische Untersuchnng.* Berlin 1843), łączą się mniej lub więcej z wywodami Bleeka, lecz nikt ich nie słucha, gdyż to, co ofiarują, „nie jest dostateczne do zadowolenia potrzeb światła i prawdy, rozbudzonych pracami Vatkego i George'a."

I oto znów nastąpiło położenie bez wyjścia. Z jednej strony szkoła negatywna, której ani zasad przyjąć, ani wniosków odeprzeć nie było można; z drugiej—obóz konserwatywny, *dont les procédés ont ruiné le crédit*, a w pośrodku tych dwu obozów stronnictwo umiarkowane, którego program, bardzo chwiejny, nie budził żadnego zaufania.

Wyobraźnia unosiła pierwszych, oburzenie zaślepione—drugich, a skrupuły paraliżowały pozostałych. Ów zamęt powstał z reakcyi, wywołanej przez hipotezę fragmentów. Sceptycyzm w kwestyach egzegezy wysunął subiektywizm w krytyce, która znów powinna była budować tylko na skale twardej dokumentów. Dla uniknięcia budowy na piasku lotnym, należało przedewszystkiem zgłębić teksty, od czego rozpoczęli swą pracę Astruc, Eichhorn i Ilgen, same bowiem łamańce krytyczne pozwalały sceptycyzmowi przeczyć wszystkiemu, a apologetyce—wszystko potwierdzać, gdy nauka prawdziwa podczas tego sporu drzemała. I oto nadmiar zła zrodził lekarstwo.

Gdy subjektywizm krytyczny dosięgnął szczytu w dziełach Vatkego i George'a, dzieła te właśnie wyleczyły krytykę z podmiotowości.

III.

Dalszy ciąg historyi badań: Stähelin. Ewald. „Hipoteza uzupełnień." „Pismo podstawowe". Bleek. Merx. Tuch. Delitsch. „Hipoteza krystalizacyjna." Knobel. Hupfeld. „Nowa hipoteza źródeł." Walka. Böhmer. Kuenen. Schrader. Nöldecke. Reuss. Riehm. Colenso. Popper, „Hipoteza Grafa."

Widzieliśmy, że najgorętszym przeciwnikiem Vatera był młodziutki Ewald, który w walce o autentyczność *Genesis* spróbował po raz pierwszy sił swoich. Nie odniósł on zwycięztwa zupełnego, ale z jego apologji ognistej pozostała rzecz jedna: plan *Genesis*. Usiłując wykazać jedność księgi Mojżesza, rzucił on światło tak żywe na ruch ogólny opowiadania, że idea dzieła pierwotnego, jako całości uporządkowanej należycie, a uzupełnionej tylko fragmentami, podkreślonemi przez Vatera, zdobywała w umysłach krytyków uznanie coraz silniejsze. Pozostawała do rozstrzygnięcia ta trudność, zkąd się wzięły owe fragmenty i w jaki sposób zostały zlane z dziełem pierwotnem? Znany nam Gramberg, podjąwszy wyjaśnienie tej kwestyi (*Libri Geneseos secundum fontes rite dignoscendos adumbratio*, Lipsk 1828), wykazał — wbrew Vaterowi — że „kompilator" Pięcioksięgu nie był bynajmniej człowiekiem biernym. I owszem, w Genesis wszystko przejawia czynność zbieracza, który korzysta z całą swobodą z dokumentów przez siebie zebranych, i, posługując się

niemi, jako materyałem, wznosi budynek na swoją modłę. Zbieracz ten, kompilując, redaguje zarazem, czyni przejścia, dorzuca glossy, zlewa opowieści, zmienia w miarę potrzeby Elohim na Jehowę, retuszuje, dopasowywa i zespala wszystko tak pomyślnie, że jeżeli całość nie harmonizuje w zupełności, budowa jednak trzyma się krzepko w naszej Genesis. Książka Gramberga była czytana pożądliwie. Podstawiając ideę redakcyi wzamian za ideę zwykłej kompilacyi, usunął on przeszkodę ostatnią, która nie pozwalała krytykom *des deux bords* złożyć broni i spotkać się na gruncie wspólnych poszukiwań. Teraz pozostawało jedynie wynaleźć taką formułę, którąby pozwalała wrócić do tekstów i badać je społem, którąby, ku zadowoleniu wszystkich, stwierdziła w Genesis zarówno jedność, jak różność. Jakoż taką właśnie formułę dał Gramberg, uzupełniając Ewalda. *Jeden* autor, który opowiada — to dla unitaryuszów; jeden kompilator, który *redaguje* — to dla fragmencistów; zespolenie obu tych terminów w jednej formule—to nowa ***hipoteza uzupełnień***, którą Gramberg wywołał przypadkowo, wcale jej dla siebie nie szukając, sam bowiem pozostał przy starej hipotezie źródeł, odświeżonej następnie przez Hupfelda. Jak dalece krytyka, znużona krańcowościami, gotowa była do ofiar na ołtarzu zgody, świadczą dwaj przedstawiciele opinij skrajnych. De Vette, który przeczył wszystkiemu, i Ewald, który stwierdzał wszystko, pojednali się teraz dla wprowadzenia w świat uczony teoryi nowej. Ale gdy Grambergowi „wyrwało się słowo nieroztropne", że jednym z rysów charakterystycznych redaktora Pięcioksięgu była zupełna bezceremonialność, z jaką zastępował wyraz Jehowa przez Elohim—idea redaktora, który wszystko miesza, uśmiechnęła się krytykom, lubiącym mieć jeszcze *des coudées franches*. *Stähelin*, stosując ją zaraz do swoich teoryj literackich (*Kritische Untersuchung* über die Genesis. Bazylea,

1831), wykazał z dużą zręcznością, iż pewne ustępy, tak zwane *jehowistyczne*, są pod względem stylu i słownictwa tak ściśle pokrewne dokumentowi Elohisty, że różność imion Boga nie usprawiedliwia w żaden sposób rozdziału tych dokumentów. Tą drogą odkryto, że wielka liczba fragmentów, będących jehowistycznemi tylko dzięki etykiecie swojej, należy z prawa do wielkiego źródła Elohisty. I właśnie z powodu książki Stähelina zjawiła się „hipoteza uzupełnień" *(Ergänzungshypothese)*. Ewald, zdając sprawę z tej książki, w jednym z przeglądów teologii niemieckiej (Theol. Stud. u Krit. 1831), skorzystał ze sposobności, żeby wykazać, iż prace Gramberga dały mu jednak do myślenia. Słynny ten uczony, który „przebaczywszy sobie" znane nam „pismo młodości", był później nieubłagany i brutalny dla dawnych sprzymierzeńców swoich, pod wpływem idei Gramberga napisał, że „żaden człowiek sumienny nie może już brać pod uwagę *głupoty* obrońców jedności, gdyż ich poglądy są niżej wszelkiej krytyki i poza nią". Podług Ewalda, na Pięcioksiąg obecny złożyły się: 1) wielkie dzieło pierwotne, bardzo starożytne, które opowiada rzecz swoją od początku świata aż do podbicia Kanaanu, a odznacza się planem wyraźnie narysowanym, słownictwem sobie właściwem i używaniem wyrazu *Elohim*; 2) pismo drugorzędne, znacznie późniejsze, które różni się wielce od poprzedniego pod względem pojęcia historyi starożytnej, gdyż zrodzone z tradycyi, przekształconej w legendę, przestało być wiernem zwierciadłem przeszłości. Natomiast, to drugie pismo przewyższa dzieło pierwotne wytwornością stylu i porywającym wdziękiem opowiadania. Poznać je łatwo, albowiem każe patryarchom nazywać Boga *Jehową*. Rdzeniem więc Pięcioksięgu był, podług tej hipotezy, *Elohista*, uzupełniony przez późniejszego *Jehowistę*.

Artykuł Ewalda—pisze Westphal—fit epoque,



Dolina Józefata.

gdyż nakoniec wypowiedział ktoś głośno to wszystko, co inni formułowali po cichu lub przeczuwali niejasno. W ciągu dni kilku „hipoteza uzupełnień” stała się tak popularna, że każdy przypisywał sobie jej odkrycie, a dokument elohistyczny, będąc teraz na porządku dziennym, nosił od tej pory nazwę „pisma podstawowego,” t. j. *die Grundschrift*. I rozpoczęło się teraz zokrąglanie owego pisma kosztem fragmentów jehowistycznych, które z niem były skojarzone. Wkrótce *Bohlen* odmawia dokumentowi Jehowisty znaczenia pracy samodzielnej, lecz widzi w nim tylko szereg fragmentów oderwanych, a *Stähelin*, idąc jeszcze dalej, nie uznaje już wcale źródła dodatkowego, w którem widzi tylko okruchy jehowistyczne, zebrane i spożytkowane przez redaktora. Jakoż krytyka, pastwiąc się coraz zacieklej nad Jehowistą, usiłuje nawet zatrzeć zupełnie jego pamięć. „Czyż potrzebujemy — pisze *Bleek* — przypuszczać, że owe fragmenty jehowistyczne należały pierwotnie do dokumentów starożytnych? Toż najprostszą jest rzeczą uznać owe fragmenty za pracę samego redaktora, który uzupełniał „pismo podstawowe” przy pomocy swych wspomnień. Gdy opowiadanie Elohisty słabło i ubożało, redaktor śpieszył z pomocą, żeby je zasilić, ożywić zapałem swoim i wzmocnić interes opowieści. Jak można nie uznać w tych fragmentach jehowistycznych, które się zawsze zjawiają w porę, zdolnego pendzla artysty, który odnawia obraz starożytny? Pomimo protestu *Merxa*, prof. z Heidelbergu, który oburzył się przeciw „dziecinnemu” utożsamianiu Jehowisty z Dopełniaczem (*Ergänzer*), teorya Bleeka olśniła uczonych. *Tuch*, który w swem klasycznem dziele o Genesis starał się jaknajtroskliwiej rozszerzyć „pismo podstawowe” kosztem wszystkich fragmentów, bez względu na wyrazy Elohim i Jehowę, przyjął z zapałem ideę Bleeka w rozprawie swojej: *Der Ergänzer oder der Jehovist*. Gdy za nim tacy pisarze, jak De Wette, von Lengerk

Killisch, Delitsch i w. i. zgodzili się na to, że t. z. Jehowista nie może być kim innym tylko redaktorem uzupełniaczem, „hipoteza uzupełnień" zwiędła i umarła w Ewaldzie, który, wyparłszy się znów drugiego dziecka swojego, wytworzył nową kombinacyę, wielce złożoną, a ochrzczoną przez Delitscha mianem *Krystalisationshypothese*. W słynnej swojego czasu, a jeszcze i dziś cenionej *Geschichte des Volkes Israel bis Christus* (1843 — 1853) Ewald wyodrębnił z Pięcioksięgu, oprócz kilku drobnych fragmentów prastarych: „księgę przymierza", która zaczyna się od Abrahama, a ma pochodzić z czasów Samsona; dalej „księgę początków" od stworzenia świata aż do Salomona; następnie „trzeciego opowiadacza", Efraimitę z czasów Eljasza; dalej „czwartego" z końca IX w. Następnie opowiadacz „piąty," Judejczyk, miał z tego wszystkiego złożyć 4 pierwsze księgi mozaiczne, do których należał i koniec Deuteronomium, a opowiadacz „szósty", wygnaniec, Efraimita, wsunął coś jeszcze do księgi 3-ej. Nakoniec w 7-m w. w Egipcie, ktoś inny napisał wielką historyę Mojżesza, z której doszła nas część tylko przez współczesnych Jozyasza, a mianowicie Deuteronomium i w ten sposób powstała całość w formie dzisiejszej. Ta „zdumiewająca bystrość" autora nikogo nie przekonała.—Prościej, ale nie z lepszym skutkiem, odbudował Pięcioksiąg *A. Knobel*, który (*Comm: über Pent: u Josua*, 1852—61), odnosi „Grundschrift" do czasów Saula, a obok niego stawia „księgę wojen" (w „Numeri"), dzieło judejskie z czasów Jozafata i „księgę prawodawczą" efraimicką, z epoki przed samem zburzeniem Samaryi. Te trzy dzieła miał „skombinować Jehowista pod Hiskijaszem, korzystając przytem i z podań ustnych". W końcu przybył jeszcze za Jozyasza autor Deuteronomium, który, zostawiwszy inne części bez zmiany, przerobił tylko księgę Jozuego. Knobel opierał swoje rozróżniania na bardzo ścisłych spostrzeżeniach językowych.

„Hipoteza uzupełnień“, „kolos na nogach glinianych”, jako zrodzona ze sprzeczności, wyczerpała się na ich pojednanie, które mogło nastąpić tylko przez ofiarę Jehowisty. Dokonawszy takiej ofiary, hipoteza ta odjęła sama sobie racyę bytu. I oto pisarz, który wyznaje ze skromnością, że nie jest bardzo wtajemniczony w literaturę swego przedmiotu, sprowadza krytyków na drogę własną przez wytworzenie hipotezy, mającej zdobyć jednomyślność uczonych. Pisarzem tym był *H. Hupfeld*, który, posiłkując się metodą bardzo prostą (*Die Quellen der Genesis und die Art ihrer Zusammenfassung*. Berlin 1853), czytał tekst i zestawiał w kolumnach oddzielnych ustępy, które się wzajemnie wykluczały. Za kryteryum służyła mu zmiana kolejna wyrazu Bóg. Zaraz na wstępie wyodrębnił on w ten sposób dwie opowieści o potopie, z których każda miała swój plan, swoje cechy, swoją tradycyę. Obok więc „pisma podstawowego” wyłoniło się „pismo jehowistyczne”, doskonale zarysowane i nie dopuszczające odtąd „Jehowisty - Uzupełniacza”. Czytając dalej w ten sposób i otrzymując wyniki równie pomyślne, Hupfeld przyszedł do przeświadczenia, że istniał jeden redaktor, który miał dwa owe źródła przed oczami, jednakowo im wierzył i z tego właśnie powodu, przypisawszy każdemu z nich wartość odpowiednią, albo zamykał oczy na ich różnice, albo usiłował z pobożnością całą usuwać je przez wyjaśnienia. Ale „pismo podstawowe”, t. j. elohistyczne, oswobodzone z wszelakich żywiołów jehowistycznych, nie wydało się Hupfeldowi dość spoistem. Im bardziej je zgłębiał, tem więcej odkrywał w niem powtarzań, rozdźwięków, a nawet sprzeczności. Czyżby owo źrodło, w którem rozbrzmiewa tylko *Elohim*, miało być jeszcze obciążone materyałem obcym? Historya Jakóba nie pozwalała Hupfeldowi wątpić o tem, wyłonił z niej bowiem *dwie wersye*, doskonale różne, a często sprzeczne.

I tak: w wersyi *A* znalazł zdanie, że „Jakób udał się do Paddan Aram, *ażeby wziąć żonę z tego kraju*", a w wersyi *B*: „Jakób udał się do Paddan Aram, *dla uniknięcia zemsty swego brata.*" I znów w wersyi *A*: „Imię jego było zmienione na imię Izrael *po jego powrocie* do Kanaanu", a w wersyi *B*: „Imię jego było zmienione na imię Izrael, *zanim powrócił* do Kanaanu." Albo jeszcze, w wersyi *A*: „Ezaw opuścił Kanaan dopiero *po powrocie* Jakóba", a w wersyi *B*: „Ezaw opuszcza Kanaan *przed powrotem* swojego brata." Wobec tego Hupfeld twierdził, że o *jedności* Elohisty i jego „uzupełnieniach" mowy być nie może, istnieją bowiem w Elohiście dwa opowiadania zupełne i niezależne od siebie, co świadczy o drugim Elohiście, różnym od pierwszego. Natomiast Hupfeld wykazał łączność, ciągłość i oryginalność w opowiadaniu Jehowisty, oraz zaznaczył, że redaktor istotny, a znacznie późniejszy, mając przed sobą trzy źródła, wytworzył z nich całość, nadzwyczaj misternie zredagowaną. Dzieło Hupfelda posłużyło za podstawę do „nowej hipotezy źródeł", którą później przyjęli wszyscy krytycy. Przez lat sto (Astruc 1753—Hupfeld 1853) przyszli więc uczeni do takiego podziału źródeł w Pięcioksięgu: 1) jeden Elohista 1-y *(Grundschrift)*, 2) jeden Elohista drugi, 3) jeden Jehowista i 4) jeden redaktor.

Hipotezę Hupfelda jedni zrazu ignorowali, jak: *Knobel* i *Nicolas*, inni, zwłaszcza katolicy, atakowali, jak *Reinke*, katolik (*Beträge*... 1855), *C. Schöbel* katolik, (*Demonstration critique de l'authent: du Pent.* 1858), *C. F. Keil*, protestant, (*Einleitung* ins. A. T. 1853 i *Commentar* 1861), *F. Sauzede*, protestant (*Etude sur la formation de la Genese*, 1863), *B. Neteler*, katolik, (*Studium über die Echtheit des Pent.* 1867) i ze stanowiska specyalnie religijnego *E. Arnaud*, (*Le pentateuque mosaique, defendu contre les attaques de la critique negative 1865*). W Niemczech atak szkoły konserwatywnej był *„sans vigeur"*. Wartość moralna i religijna

Hupfelda budziła taki szacunek, że książką jego nikt się nie oburzał. I owszem, teologowie arcykonserwatywni, znani z prac poprzednich, wrogich wszelkiemu nowatorstwu, porzucili sami dawne placówki, czyniąc, odnośnie do literatury mozaicznej, ustępstwa bardzo poważne (*J. H. Kurtz*, *F. Delitsch*, *C. F. A. Kahnis* i inni). *E. Böhmer*, chcąc jaknajśpieszniej uwydatnić wyniki odkrycia Hupfeldowego, ogłosił w r. 1860 tekst hebrajski Genesis, drukując każde ze źródeł czcionkami różnemi, co „do reszty przekonało czytelników Hupfelda." W r. 1862 *Kuenen*, Holender, w wielkiem swem dziele o księgach historycznych St. T. (*Historisch-kritisch Onderzoek*), orzekł się stanowczo za Hupfeldem, którego hipoteza posłużyła również za punkt wyjścia pracom *Schradera* (*Studien zur Kritik und Erklärung der bibl. Urgeschichte* Zurich 1863) i *Nöldeckego* (*Untersuchungen*, Kiel, 1869), uważanym przez hebraistów za klasyczne Ale ta zgoda uczonych na jednym punkcie stała się początkiem walki—na innych. Jeśli już nie było sporu w kwestyi powstania Pięcioksięgu z kilku źródeł zupełnie samodzielnych i tylko kunsztownie zespolonych, to jednakże spierali się uczeni o nazwy tych źródeł, o ich stosunek wzajemny, a nadewszystko o ich wiek.

Jeszcze w r. 1833 E. Reuss, wówczas młody profesor uniwersytetu francuskiego w Strasburgu, pierwszy na prelekcyach publicznych wypowiedział: że żywioł historyczny Pięcioksięgu powinien być badany niezależnie od żywiołu prawnego; że jeden i drugi mogły istnieć bez redakcyi piśmiennej; że historyk przedewszystkiem powinien zwrócić uwagę na datę praw, gdyż na tym gruncie może najprędzej dojść do wyników niezawodnych; że prorocy w. VIII i VII przed Chr. nic nie wiedzą o kodeksie mozaicznym; że Jeremiasz jest pierwszym prorokiem, który zna prawo pisane, a cytaty jego odnoszą się do *Deuteronomium*, i wreszcie, że ten kodeks, odkryty za Jo-

zjasza, jest najstarszem prawodawstwem pisanem w Pięcioksięgu. Po Reussie Bohlen, Vatke i George przyszli również do wniosku, że Deuteronomium zawiera kodeks najstarszy prawodawstwa hebrajskiego, które powstało za Jozyasza, gdy Pięcioksiąg należy do czasów niewoli. Opinie te, zrazu nieuwzględnione, znalazły swój oddźwięk dopiero w dziele młodego teologa z Durlach, który kwestyę powyższą wziął za przedmiot swojej rozprawy doktorskiej w r. 1854. Otóż *E. Riehm* usiłował wykazać w tej rozprawie zupełną niezależność 5-ej księgi Pięcioksięgu (t. j. Deuteronomium) od czterech pierwszych. Teza łacińska znalazła takie uznanie, że zażądano przekładu niemieckiego rozprawy, która też wyszła w r. 1854 p. t. *Die Gesetzgebung Mosis im Lande Moab.* Gotha. To „odkrycie" Riehma zwiastowało krytykę historyczną Pięcioksięgu i torowało drogę do rozbratu z „pismem podstawowem" (*Grundschrift*). Pierwszym uczonym, który z całą siłą wystąpił przeciw niemu, był biskup z Natalu *J. W. Colenso*, który w dziele obszernem (*Pentateuch and book of Joshua critically examined*, 7 t. London, 1862—1879), uznał wiadomości, podane przez „Pismo podstawowe", t. j. przez „pierwszego Elohistę", za najbardziej niehistoryczne. W dacie wyjścia 1-go tomu Colenso'a, *J. Poper* uderzył również w „pismo podstawowe". (*Der biblische Bericht über die Stiftshütte.* Lipsk, 1862). odmawiając mu jednolitości. Nakoniec wystąpił uczeń Reussa, *K. H. Graf*, którego „das Epoche machende Werk" (*Die geschichtlichen Bücher des A. T.* Lipsk, 1865), wytwarzając tak zwaną „hipotezę Grafa", nadaje kierunek wszystkim badaniom późniejszym, Oto owa słynna hipoteza: Prawa w księdze *Leviticus*, oraz związane z niemi w *Numeri* i *Exodus* stanowią najmłodszą część Pięcioksięgu i należą do nieznanego „Dopełniacza" z epoki Ezdrasza. Niewzruszony punkt wyjścia do badań daje Deutoronomium, odnalezione za Jozyasza. Autor tych praw znał dzieło

Jehowisty i związanego z niem Elohisty 2-go, gdy przeciwnie prawa, poczytywane dotychczas za *Grundschrift* i pojedyncze opowiadania „kapłańskie," są wszystkie młodsze od Deuteronomium, jak wykazuje porównanie z tą księgą, oraz z księgami historycznemi.

IV.

Dokończenie historyi badań nad Sześcioksięgiem. J. Wellhausen.

Hipoteza Grafa odbyła szybki „pochód tryumfalny" po całych Niemczech wskutek prac słynnego hebraisty, Wellhausena, który jest dziś arcykapłanem „szkoły holendersko-niemieckiej", uznanej także w Anglii i w Ameryce przez pisarzów najznakomitszych. Ze względu na sławę olbrzymią książki Wellhausena p. t. *Prolegomena*, która, rozchwytana w ciągu lat kilkunastu w 5-ciu edycyach, została przełożona prawie na wszystkie języki europejskie, jak również z uwagi, że dzieło to jest kwintesencyą najnowszych badań samodzielnych nad literaturą biblijną, przedstawimy w zarysie punkty zazadnicze „Prolegomenów."

Pięcioksiąg, który ze względu na ścisły, naturalny związek z księgą Jozuego, powinien się nazywać „Sześcioksięgiem," nie jest ani jednością literacką, ani też jednolitym całokształtem historycznym. Z całości tej wyłania się najjednoliciej Deuteronomium, jako *ein von Haus selbständiges Gesetzbuch*. Po za nią, dzięki swoim cechom odrębnym, najbardziej uderza w oczy znane nam „pismo zasadnicze", t. j. „Elohista pierwszy", *zwany* przez Ewalda „Księgą początków", *a przez* Wellhausena „*Priester* Codex", t. j. „Kodeks

kapłański", która to nazwa zdobyła śród hebraistów dzisiejszych prawo obywatelstwa. Wskutek skłonności do liczb, miar i szematów, odznacza on się językiem martwym, pedantycznym, tudzież ustawicznem powtarzaniem pewnych wyrażeń, które się w starej hebrajszczyznie nie spotykają. Rdzeniem jego jest księga *Leviticus*, z częściami pokrewnemi ksiąg przyległych: *Exodus:* (25 — 40, z wyjątkiem rozdz. 32—34) i *Numeri* (1—10, 15 — 19, 25 — 36). Kodeks kapłański obejmuje tedy przeważnie prawodawstwo, a zwłaszcza, sam jeden odnosi się głównie do kultu „przybytków świętych" i do wszystkiego, co ich dotyczy. Historyczną ma tylko formę, która służy materyi prawnej za ramę i maskę. Zazwyczaj nić opowieści jest tu cienka i służy tylko za wątek dla chronologii, prowadzonej ściśle od stworzenia świata, aż do wyjścia z Egiptu. Skoro tedy wyodrębnimy z Pięcioksięgu Deuteronomium i Kodeks kapłański—to pozostanie nam tylko *Jehowista*, t. j. księga historyczna, która, w przeciwieństwie do obu poprzednich, ma charakter nawskroś opowiadawczy i szeroko rozwija wątek podaniowy. Historya patryarchów, która prawie całkiem do niej należy, charakteryzuje najlepiej księgę Jehowisty. Żywioł prawodawczy spotykamy tu tylko na jednem miejscu, jako będący w naturalnym związku z opowieścią o prawie na Synai (Exod 20—23, 24, 34). Z ducha, języka i pojęć Jehowisty widać, że księga jego powstała w okresie złotym literatury hebrajskiej, z którego pochodzą najpiękniejsze ustępy ksiąg: „Sędziów", „Samuela" i „Królów", tudzież najstarsze z pism proroczych. Okres ten przypada na dobę królów i proroków przed upadkiem obu państw izraelskich. Jeżeli zaś—pisze Wellhausen — nie ma dziś prawie wątpliwości, że Deuteronomium powstało za króla Jozyasza—to pozostawałoby tylko rozstrzygnięcie kwestyi, kiedy się narodził „Kodeks kapłański", t. j. ów *Elohista*, uważany dawniej za najstar-



Grób Jozefata.

szego. Otóż kodeks kapłański usiłuje zamaskować swe pochodzenie. Wprowadzając na widownię *tabernaculum* ruchome, namioty wędrowne i inne przybory archaiczne, stara się on nadać sobie charakter i powagę prawodawstwa, ogłoszonego na pustyni wbrew swej treści, nie mającej ze starożytnością mojżeszową nic wspólnego. Ten swój ciężki zarzut usiłuje Wellhausen stwierdzić zestawieniem argumentów następujących.

W okresach najstarszych historyi Izraela, przed wybudowaniem świątyni Salomona, nie ma najmniejszych śladów przybytku, któryby posiadał przywileje wyłączne. Tak zwane „wyżyny” *(bamoth)*, pochodzenia kanaańskiego, były dla wszystkich Hebrajczyków jedynie uprawnionemi przybytkami kultu religijnego, który nie posiadał żadnej centralizacyi. Każdy mógł wznosić ołtarze, gdzie zapragnął, i składać na nich ofiary. Potrzeba świątyni centralnej wyłoniła się dopiero wraz z koniecznością zjednoczenia luźnych szczepów hebrajskich pod jednym królem. Centralizacya polityczna wywołać musiała i religijną; jakoż domowa służba boża ginąć zaczęła dopiero z rozwojem życia publicznego. Wszelako znaczenie wyjątkowe świątyni jerozolimskiej datuje się dopiero od rozdziału monarchii Dawida i Salomona, gdyż przed tym faktem, pomimo świątyni centralnej, *bamothy* istniały w całym kraju: w Bethel i Dan, w Sichem i w Samaryi, w Phenuel i w Mispha, oraz w wielu innych miejscowościach. Lud, sędziowie, kapłani i prorocy, mężowie, jak Samuel i Eliasz, składali ofiary wszędzie, gdzie im się sposobność nadarzyła, i nikt ich za kacerzów nie poczytywał. Nowy porządek rzeczy zjawia się dopiero po upadku Samaryi i z wystąpieniem proroków, którzy jednak protestowali nie przeciw miejscom, używanym do ofiar, ale przeciw fałszywemu ich pojmowaniu i praktykowaniu. Występują oni przeciw świątyniom, których kult nurzał się w przesądach i zabobonach,

wogóle przeciw ołtarzom, mnożącym się na gruncie wiary fałszywej. Wskutek tego *bamothy* prowincyonalne ustępowały zwolna świątyni jerozolimskiej, do czego przyczyniły się i okoliczności zewnętrzne, t. j. upadek Samaryi, a ostanie się tylko państwa judzkiego z Jerozolimą. Uniknąwszy losu swej siostrzycy za Sanheryba, Jerozolima nabrała blasku i znaczenia dla wiernych, oraz dla proroka Izajasza, nie tylko z powodu swej świątyni, ale głównie dlatego, że w stolicy Dawida ogniskowało się pojęcie państwa i siedlisko kultu, z którego Jehowa rządził swym ludem. Ale współcześni inaczej rozumieli znaczenie wypadków i słowa prorocze; dla nich Jehowa mieszkał na Syonie, a nietykalność świątyni kryła w sobie niezniszczalność ludu samego. Dopiero w sto lat po upadku Samaryi, wytworzyło się poczucie potrzeby skoncentrowania kultu w stolicy, która, jako ognisko wykształcenia duchowego i reformy, mogła być najłatwiej kontrolowana, a przytem jednoczyła w sobie najświetniejsze wspomnienia historyczne. Ale, pomimo silnych ciosów, zadanych bamothom przez Jozyasza, żyły one jeszcze po jego śmierci, Jeremiasz bowiem skarży się na mnogość ołtarzów w Judei. Dopiero niewola babilońska zmieniła rdzennie postać rzeczy, gdyż garstka wiernych, która wróciła do ojczyzny, wszczepiona myślą w Jerozolimę, nie miała potrzeby wskrzeszania z ruin świątyń prowincyonalnych. Otóż temu pierwotnemu stanowi rzeczy odpowiada zupełnie główne prawo jehowistyczne, t. j. „Księga przymierza”, która, zalecając „ołtarz z ziemi lub kamienia nieciosanego”, przestrzega zarazem, żeby się do niego „po stopniach nie przychodziło” (Exod 20, 24—26). Z tem prawodawstwem jehowistycznem zgadza się też i opowiadanie o patryarchach, którzy wznosili ołtarze.

O ile prawodawstwo „Księgi przymierza” i całe dzieło Jehowisty odzwierciedla okres przedproroczy dziejów kultury, o tyle Deuteronomium jest wyra-

zem prawodawczym okresu drugiego, walki przejściowej, w którym prawodawca nakazuje po wejściu do ziemi kanaańskiej zniszczyć miejsca kultu krajowego, t. j. nie czcić Jehowy na sposób pogański, lecz w miejscu, które sam Jehowa wybierze, składać ofiary. To też ze wszystkich ksiąg Pentateuchu ta sama tylko ogranicza służbę bożą do miejsca jednego, przerabiając w tym duchu materyał stary, którym się posiłkowała. Nie ulega więc, podług Welhausena, żadnej wątpliwości, że dla Deuteronomium wyznaczyć można jedno tylko miejsce *historyczne*, w dobie reformy Jozyasza.

Nakoniec w „Kodeksie Kapłańskim" jedność kultu jest już z góry ustanowiona, t. j. przeszła ze sfery zaleceń w sferę rzeczywistości legalnej i uświęconej od wieków. Tam rdzeniem rzeczy była troska o czysty monoteizm, o usunięcie ze służby bożej żywiołów ludowo-pogańskich; tu, racya zarządzeń nowych, w istocie rzeczy bynajmniej nie racyonalnych, spoczywa *auf ihrer eigenen Legitimität*. To też „Kodeks kapłański" w duchu swych zasad przekształca zupełnie historyę, cofając istnienie jedności kultu aż do początków teokracyi. Jakoż miejsce jego przypada po Deuteronomium i to w okresie trzecim, powygnaniowym, historyi kultu, gdy z jednej strony scentralizowanie tego kultu było już rzeczą dokonaną i przez nikogo niezwalczaną, z drugiej zaś, gdy niewola tak silnie zatarła wszelaki związek pomiędzy teraźniejszością a dziejami starożytnemi, że sztucznemu przekształceniu tych ostatnich nic już nie przeszkadzało.

Jak w całym świecie starożytnym, tak też i u Hebrajczyków, treścią główną kultu była ofiara, którą też specyalnie omawia i klasyfikuje „Kodeks Kapłański", uważając rytuał ofiarny za część składową prawodawstwa mojżeszowego. I w pokładzie jehowistycznym Pięcioksięgu ofiara jest rzeczą *główną*, ale nie ma w owej księdze żadnych danych,

żeby się ona odróżniała jakąś formą specyficzną, przez Mojżesza ustanowioną, t. j., żeby istniały tam jakieś pozytywne przepisy obrzędowe. Ofiara, istniejąc od Kaina, Abla, Noego i t. d., pochodziła z czasów przedhistorycznych, ale u Izraelitów, przy jej zalecaniu pierwotnem nie mówiło się *jak*, lecz *komu* ma być składana, t. j. nie Baalowi i t. d., lecz Jehowie. Sposób składania ofiar polegał na praktyce odwiecznej i tradycyjnie przechodził na pokolenia. Nawet patryarchowie nie wynaleźli rytuału, lecz tylko wskazali miejsca, w których ofiary mają być składane. W księgach, powstałych przed niewolą, jak: „Sędziów", „Samuela", „Królów", nie mówi się wcale, czy ofiary są obrzędowe, czy nie, tylko czy są składane Jehowie, czy bogom obcym, gdy w „Kodeksie Kapłańskim" jest wręcz przeciwnie. Rzecz ta przedstawia się jeszcze wymowniej u proroków, którzy wręcz przeczą, żeby Jehowa kładł nacisk główny na ofiary i piętnują Żydów za przeświadczenie, że można dziś grzeszyć, byle jutro okupić te grzechy ofiarą. Te wynurzenia proroków byłyby przecież niemożliwe, gdyby przed nimi istniało prawodawstwo obrzędowe, skrystalizowane w „Kodeksie kapłańskim." Praktyka kapłanów przy ołtarzu nie była przedmiotem nauk dla ludu; pojęcie obrzędu legalnego, różnego swą formą prawną od zwyczajów pogańskich, t. j. kultu specyficznie izraelskiego wcale nie było. Wierzono ogólnie, że Jahve musi tak być czczony przez swych wyznawców, jak inni bogowie przez swych czcicielów, t. j. za pośrednictwem darów i ofiar, będących objawami naturalnemi czci religijnej; wszelako nikt nie przypuszczał, żeby zasługa przy ofiarach zależała od ścisłego przestrzegania *der Etikette*, jako prawa Jehowy. Przejście od czasów przed niewolą do epoki po niej stanowi w tym względzie nie Deuteronomium, lecz *Ezechiel*, kapłan w płaszczu proroczym, który, jak wiemy, należał do pierwszych

wygnańców. Stoi on w sprzeczności zadziwiającej ze swoim starszym współcześnikiem, Jeremiaszem, przez nadanie świątyni i kultowi stanowiska wyjątkowego. Zkąd pochodzi ten zwrot gwałtowny? Wywołały go okoliczności historyczne. Dopóki służba ofiarna istniała, jako praktyka, wykonywano ją bardzo gorliwie, ale nikt się nią nie zajmował teoretycznie; gdyż do „sksiążkowania" jej nie było żadnych pobudek. Lecz gdy świątynię zburzono, ofiary ustały, a służba pozostała bez obowiązków, praktyka święta, stawszy się przedmiotem teoryi, przeszła do pisma, które ją miało zabezpieczyć od zaginięcia. Początek temu pismu dał właśnie kapłan wygnaniec, który, czerpiąc ze wspomnień swoich, naszkicował program dla przyszłego wskrzeszenia teokracyi. Z powyższego widać, ciągnie Wellhausen, że ofiara, która od czasów najdawniejszych miała znaczenie wielkie, była w epoce starożytnej oparta na tradycyi przodków, a w czasach po niewoli na prawie Jehowy, nadanem ludowi przez Mojżesza. Dawniej była naiwna, bacząca głównie na obfitość darów, później *legalna*, t. j. oparta na skrupulatnem przestrzeganiu prawa, czyli rytuału ofiarnego. Już samo pojęcie ofiary, która w „Kodeksie Kapłańskim" nosi nawę *Korban*, a w reszcie Starego Testamentu *Minha*, t. j. „dar", jest wobu tych źódłach rdzennie różne. W czasach dawniejszych z ofiarą łączyła się uczta; zazwyczaj tylko krew zwierzęcia i tłuszcz składano na ołtarzu, a ludzie mięso spożywali. Cieszyć się, jeść i pić w obliczu Jehowy było aż do epoki Deuteronomium zwyczajem powszechnie praktykowanym, a uczta tego rodzaju, stanowiąca z jednej strony wspólność związkową pomiędzy Jehową a jego gośćmi, z drugiej zaś pomiędzy gośćmi samemi, była zasadniczą ideą ofiary. Bóg zaprasza, gdyż dom jest jego własnością i jego są dary, które przynosi mu czciciel przed ołtarz, część zaś tych darów największą Jehowa oddaje swym gościom. Oni, mając jeść ze

stołu Boga, muszą się do tej uczty odpowiednio przygotować i uświęcić. W „Kodeksie Kapłańskim“ ten charakter ofiary znika zupełnie; już do niej uczta nie należy. Ofiarę dziękczynną zastępuje ofiara za winy i za grzechy, a ta ofiara nie jest pokutą, lecz odszkodowaniem, zwykle pieniężnem, przyczem całopalenie wybiega w Kodeksie na pierwszy plan. Służba boża była w starożytności hebrajskiej naturą, była kwiatem życia, którego głębie i wyżyny oświetlać miała; ztąd też i ofierze nie zbywało na barwach, związanych z jej pobudkami. Później miała ona w rzeczywistości cel jedyny: być środkiem kultu i usymbolizować służbę bożą. Różnorodność obrzędów zastępuje pobudki indywidualne; technika staje się rzeczą główną, t. j. wykonanie ofiary prawidłowe, podług przepisów sztuki. Przedtem kult był spontaneiczny, drgał życiem naturalnem przy ogniskach rodzinnych i szczepowych, wiążąc je z Bóstwem bezpośrednio, teraz przekształcił się w statut, będący własnością *gminy* mozaicznej, uniwersalnej, która się stała macierzą kościoła chrześcijańskiego. Otóż nie państwo starożytne, ale gmina drugiej świątyni wytworzyła kodeks kapłański z jego systemem ofiarnym.

Te same różnice rdzenne spotykamy i w charakterze uroczystości religijnych. W jehowistyczno-deuteronomicznych częściach Pięcioksięgu panuje *turnus* trzech wielkich świąt, które noszą właściwo im miano ogólne *Hag*, t. j. „tańca, wesela.” W prawodawstwie dwutablicowem i w księdze przymierza (*Exodus*) trzy owe święta nazywają się *Massoth*, *Szabuoth* albo *Kasir* i *Asif*. Pierwsze, będące upamiętnieniem wyjścia z Egiptu, obchodzone było w miesiącu *Abib* (Sierpień) przez dni 7, podczas których jedzono tylko chleb przaśny, tudzież składano Jehowie pierwociny bydła. Dwa drugie święta były uroczystościami po zbiorach: *Szabhuoth*, albo jednoznaczne z nim *Kasir*, oznaczało koniec żniw, a Asif

zbiór wina i oliwek. W Deuteronomium prawodawstwo świąteczne mało się różni od starożytnej praktyki, więc spotykamy tylko nowe nazwy. Obok *Massoth*, istnieje nazwa *Pesach*, a święto jesienne zowie się *Sukkôth* (szałasy—kuczki) i jest równoznaczne z *Asif*. Otóż w prawodawstwach jehowistyczno-deuteronomicznych pierwsze ze świąt (*Massoth-Pesach*), ma za podstawę życie pasterskie z czasów przedkanaańskich, a z dwu ostatnich jedno odnosi się zupełnie do rolnictwa, które było podstawą życia i religii izraelitów od czasów zdobycia Kanaanu, a drugie do hodowli win i oliwek. Z powyższego widać, że pierwotne święta Hebrajczyków zależały zupełnie od kraju, t. j. od *ziemi*, która była wówczas ich karmicielką, stanowiąc podstawę ich bytu i kultu. Tymczasem „Kodeks Kapłański" (*Leviticus* i *Numeri*) zmienia istotę świąt narodowych, wyczerpując właściwą uroczystość przez ofiarę zbiorową, która się składała kapłanom w określonej przez prawo liczbie zwierząt. Tylko *Pesach* zachowała charakter uczty ofiarnej, ale nie w obliczu Jehowy, lecz w domu, w rodzinie, lub w towarzystwie zamkniętem. Prócz tego „Kodeks Kapłański" ustanowił terminy świąt podług dni miesiąca. Pascha przypada na dzień 15-ty pierwszego miesiąca, t. j. na pełnię księżyca, a kuczki na tenże dzień 7-go miesiąca, gdy w dawnem prawodawstwie były terminy przybliżone: jeden na pierwszy sierp w polu, drugi na zmianę jesienną pory roku. Wreszcie „Kodeks Kapłański" nadał świętom znaczenie historyczne, które dawniej miało tylko *Massoth*. Święto *Pessah*, cofnięte aż do czasu przed wyjściem z Egiptu, miało być ustanowione w tym celu, żeby Jahve ocalił pierworodne dzieci Izraela. Obchodzono je przez dni 8. Zielone Świątki, jeden dzień trwające, traktowane są jako święto drugorzędne, bez motywu historycznego i dopiero judaizm późniejszy przyczepił je do prawodawstwa na Synai. Kuczki (Sukkôth), które

były pierwotnie świętem rolniczem, przypominającem roboty w szałasach podczas winobrania, odniósł „Kodeks Kapłański" do pobytu Izraela na pustyni, gdzie mieszkano w namiotach i ustalił ich trwanie na dni 8. Pomiędzy Zielone Świątki a Kuczki wsunął „Kodeks Kapłański" dwa święta zupełnie nowe: Nowy rok i Dzień odkupienia, czyli pokuty. Kościelne święto noworoczne *(jôm teruah)* było ustanowione na dzień 1-y miesiąca 7-go, t. j. przy pierwszym nowiu jesiennym, a post wielki, przypadający 10 dnia 7-go miesiąca był w kodeksie kapłańskim najświętszym dniem w roku. Z sabatem, którego znaczenie spotęgowane zostało, łączy się i rok sabatowy. Księga przymierza wymagała, żeby niewolnik w sześć lat po kupieniu go, t. j. 7-go roku, był wyzwolony, oraz żeby rola po siedmiu latach ugorowała, a zbiór oddany został biedakom. Otóż rok 7-y jest tu terminem względnym, podobnie, jak i w Deuteronomium, przy wyzwalaniu niewolników. Przeciwnie, prawodawstwo to ustanawia już stały termin, t. j. rok 7-y dla umarzania każdej pożyczki, ale o ugorowaniu roli nic nie wie. Natomiast ustala je „Kodeks Kapłański" dla całego kraju na rok 7-y, przy święceniu tygodnia sabatowego. W tym roku ani siać, ani zbierać nie było wolno. W temże prawodawstwie spotykamy także rok jubileuszowy *(Szenath hajjôbhel)*, który przypadał po 7 × 7 latach sabatowych, t. j. co lat 50.

Prawodawstwo mojżeszowe, zwane przez Wellhausena „Kodeksem Kapłańskim", rozróżnia 12 szczepów semickich i jeden duchowny Levi, w którym także czyni różnicę pomiędzy synami Aarona a tak zwanemi Lewitami. Tamci mieli charakter kapłanów, upoważnionych do służby ofiarnej, ci zaś byli tylko sługami świątyni, dodanymi do pomocy Aaronidom. Tę różnicę pomiędzy kapłanem a lewitą, która zjawia się dopiero jako nowość u Ezechiela, *odnosi „Kodeks* Kapłański" do czasów odwiecznych

do Mojżesza. A właśnie—pisze Welhausen—dowodem powstania tego kodeksu po niewoli jest okoliczność, że kapłanów świątyni centralnej czyni on synami Aarona, odnosząc ich początek aż do ustanowienia teokracyi. Przed wygnaniem niktby się na takie twierdzenie nie odważył, wówczas bowiem wszyscy wiedzieli doskonale, że kapłaństwo rodu jerozolimskiego nie sięga po za Dawida, lecz datuje się dopiero od Sadoka, który zastąpił rodzinę Eliego, przeniesioną z Silo i Nobu do Jerozolimy. Wyodrębnienie całego szczepu duchownego z reszty narodu i ścisłe rozklasyfikowanie tego szczepu podług stopni — to był potężny aparat kultu, który podług „Kodeksu Kapłańskiego" istniał od początku u Izraelitów, zorganizowanych, jako hierarchia teokratyczna, z klerem, jako szkieletem, z arcykapłanem, jako głową i ze świątynią jako sercem. Lecz jak nagle ta hierokracya zstąpiła z nieba na pustynię, tak nagle znikła w Kanaanie bez śladu. W księdze „Sędziów" niema ani wzmianki o osobie, któraby się poświęcała kultowi z zawodu, gdyż przy braku centralizacyi tego kultu nie było gruntu dla kapłanów, albowiem każdy składał ofiary w domu własnym i na ołtarzu rodzinnym. Kapłaństwo wytworzyć się mogło dopiero przy większych publicznych przybytkach kultu, jak w Silo, gdzie też zjawia się Eli ze swymi synami i wytwarza kapłaństwo dziedziczne. Dopiero z wystąpieniem monarchii zaczyna wzrastać i stan kapłański, centralizacya bowiem polityczna i życie publiczne potęgują także znaczenie kultu. Za Saula w Nob, a za Dawida w Jerozolimie kapłaństwo królewskie zdobywa znaczenie coraz większe. Ale późniejsze granice pomiędzy osobami świętemi a świeckiemi nie istniały wówczas, gdyż synowie Dawida, oraz syn proroka Natana—byli kapłanami, gdy, naodwrót, syn Sadoka zajmuje wysoki urząd świecki. Dopiero za Jozyasza, stan kapłański, który z czasem już był urósł

w potęgę, przybiera charakter ściśle oficyalny i dziedziczny, a kapłani, pozbawieni godności za różne występki, bardzo w tym stanie rozpowszechnione, nie mogąc zająć żadnych innych stanowisk, przechodzili do służby niższej przy świątyni. Ztąd też u kresu historyi przed wygnaniem wytworzyła się różnica pomiędzy Kapłanami a Lewitami, którą łatwo mógł był Ezechiel zlegalizować. W prawodawstwie jehowistycznem nie ma wcale mowy o kapłanach, podobnie jak i w księdze przymierza, tylko Aaron i Mojżesz uchodzą za kapłanów. Zato w Deuterononium kapłani obok sędziów i proroków zajmują miejsce wybitne i tworzą kler dziedziczny z przywilejami poważnemi. I tu właśnie występuje prawidłowo nazwa „Lewity" na oznaczenie kapłana, ze względu na pochodzenie Mojżesza że szczepu Lewi.

Jeżeli jednak w Deuteronomium duchowny szczep Lewitów występował jeszcze bardzo skromnie, to w „Kodeksie Kapłańskim", już „skatalogowany podług gienealogicznego systemu rodów" liczy 22,000 członków męzkich i zajmuje 48 miast, tworząc potęgę, która, naturalnie, powstać musiała przez „zlewityzowanie obcych rodów." To też od czasów Ezdrasza niknie formuła deuteronomiczna: „kapłani, lewici", a zjawiają się już „kapłani i lewici." Wreszcie, jak nad Lewitami Aaronidzi, tak sam Aaron wznosi się ponad synami swymi, koronując sobą maszynę kultu, wytworzoną naprzód przez Deuteronomium i Jozyasza. Postać arcykapłana „o znaczeniu nieporównanem" jest obca reszcie Starego Testamentu, a nawet Ezechiel nie zna kapłana wielkiego z takim charakterem świętości. Dopiero w „Kodeksie" zjawia się ta postać, otoczona majestatem więcej niż królewskim. Aż do niewoli świątynia była w posiadaniu króla, a kapłan był jego sługą, i nawet u Ezechiela, który przygotowywał emancypacyę kapłanów, książę ma jeszcze znaczenie wielkie dla świątyni, *gdyż jemu lud składa* podatki i on utrzymuje słu-



Betleem.

bę bożą. Dopiero w „Kodeksie Kapłańskim" podatki idą wprost do świątyni, kult staje się całkowicie autonomicznym i sam stanowi władzę z bożej łaski. Jakoż arcykapłan reprezentuje nietylko autonomię świątyni, lecz także i panowanie nad Izraelem. Nawet książęta są wobec niego ludźmi prywatnymi; on nosi dyadem, tyarę i purpurę, a śmierć jego stanowi epokę. Dla ludzi, znających dzieje choć cokolwiek, pisze Wellhausen, nie potrzeba wykazywać, że tak zwana teokracya mozaiczna, która nie pasuje nigdzie do stosunków czasu dawniejszego i o której prorocy, nawet w swych obrazach najidealniejszych przyszłego państwa izraelskiego, nie dają żadnego wyobrażenia, była dla judaizmu po niewoli *auf den Leib geschnitten* i przeszła wówczas w sferę rzeczywistości. A stało się to za sprawą warunków dziejowych. Gdy obcy monarchowie odjęli Żydom troskę o sprawy świeckie, musieli się oni poświęcić wyłącznie — świątyni, gdyż w tej dziedzinie była im pozostawiona swoboda najzupełniejsza. Tym sposobem świątynia stała się wyłącznym punktem środkowym życia, a książę świątyni—głową społeczeństwa duchownego, której z natury rzeczy przypadł w udziale i zarząd sprawami politycznemi, w granicach przez zdobywcę dozwolonych, gdyż innej głowy zwierzchniej w narodzie nie było.

Wraz z potęgą i niezależnością kleru rozwijało się i jego uposażenie materyalne. W czasach starożytnych kapłani, o ile się znaleźli podczas uczt ofiarnych, brali w nich taki sam udział, jak inni „goście Jehowy." Później domagali się oni części mięsa świeżego, niegotowanego i to przed spaleniem tłuszczu, a w „Kodeksie Kapłańskim" uczty ofiarne są dla kapłanów rzeczą podrzędną w porównaniu z dochodami, jakie im płynęły z innych ofiar. Mąkę, z której garstkę sypali na ołtarz, oraz pieczywo zabierali w całości, a ze zwierząt ofiarowanych Jehowie *krew i tłuszcz* oddawano Bóstwu, a resztę

brali kapłani, którzy także zabierali i zwierzęta pierworodne, tudzież podatki, dziesięciny, ziemię, a nawet i miasta całe. Podatki szły do kasy wspólnej, którą rozporządzała szlachta kapłańska w Jerozolimie, żyjąca na stopie książęcej.

Taką jest w zarysie najtreściwszym słynna argumentacya Wellhausena, wyłożona w „Prologomenach", a mająca dowieść, że ze wszystkich źródeł Pięcioksięgu najmłodszy jest „Elohista pierwszy", t. j. „Kodeks Kapłański." Skoro zaś Deuteronomium, tak pod względem formy, jak treści nie ma nic wspólnego z „Kodeksem Kapłańskim", a jest widocznie zależne od źródła jehowistyczno-elohistycznego, które także nie przejawia najmniejszej łączności z tym „Kodeksem"; przeto, podług Wellhausena, najstarszem pismem Sześcioksięgu jest *JE*, t. j. źródło jehowistyczno-elohistyczne, złożone z dwu opowieści historycznych, traktujących tenże sam przedmiot, t. j. dzieje ludu świętego od czasów najdawniejszych aż do osiedlenia w Kanaanie. Opowiadania te, przy tożsamości przedmiotu i podobieństwie traktowania go, różnią się nietylko użyciem nazw Boga odrębnych, lecz i innemi szczegółami, wręcz sprzecznemi, jak np. w podaniu o Józefie. Wskutek tego wytworzyła się kwestya wzajemnego stosunku tych dwu dokumentów *J* i *E*, a mianowicie: czy *J* korzystał z *E*, czy odwrotnie, lub też czy oba dokumenty powstały niezależnie, a połączył je razem ktoś trzeci, a jeśli tak, to który z tych dokumentów starszy?—Otóż Wellhausen, wbrew Nöldeckemu dowodzi, że ze względu na wielkie różnice pomiędzy *J* a *E*, niepodobna przypuścić, ażeby jeden z tych dwu autorów mógł pismo drugiego wcielić do swojej pracy. Ztąd wniosek, że skoro dwa te dokumenty zostały z sobą złączone, musiał tego dokonać ktoś *trzeci* niezadługo potem i to jeszcze przed Deute*ronomium*. Otóż tego trzeciego, który zlał *J.* z *E*, *a raczej* pracę jego kompilacyjną, nazywa Wellhau-



Ulica w Betleem.

sen *JE*. Co zaś do kwestyi starszeństwa obu dokumentów, to Wellhausen, na podstawie wywodów, których tu dla braku miejsca przytaczać nie możemy, przyznał to starszeństwo, wbrew Nöldeckemu, Schraderowi, Kayserowi i Kittlowi, pismu *J*, co za nim przyznali tacy hebraiści, jak: Schultz, E. Meyer, Stade, Kuenen, Holtz.nger, Wildeboer, Kautsch, Cornill, Piepenbring i inni. Że oba te dokumenty czerpały nietylko z podań i pieśni, lecz i z materyałów piśmiennych, świadczą cytaty w *E*, który powołuje się na „Księgę Wojen Jehowy" *(Sefer milhamoth Jehowah)* i „Księgę Sprawiedliwego" *(Sefer Hajaszar)*. Tym sposobem formułę, która przed hipotezą Grafa brzmiała: *E*I (-lohista, zwany „Grundschrift") + J (-ehowista)+*E*II (-lohista, później odkryty)+*D* (-euteronomium)+*R* (-edaktor, kompilator), zastąpił Welhausen formułą nową, ułożoną również w chronologicznym porządku źródeł: *J*+ *E*+*D*+ *P* (-riester Kodeks) + *R*.

Tak tedy, po prawie dwuwiekowej morderczej pracy uczonych, którzy uzbrojeni w gruntowną znajomość języka hebrajskiego i dziejów izraelskich, poświęcali życie swe całe badaniom literatury biblijnej, krytycy najnowsi zgodzili się na to, że Pięcioksiąg złożony został z czterech pism samodzielnych, opracowanych ostatecznie w jedno dzieło już po upadku Jerozolimy. Przyszedłszy do tej zgody, uczeni zajęli się wybraniem z całego Pięcioksięgu, t. j. z każdej księgi oddzielnie tych źródeł, które ostatecznie otrzymały miano konwencyonalne: *J*, *E*, *D* i *P*. I tu także panuje zgoda śród uczonych, ze zmianami bardzo drobnemi. Holtzinger zestawił w tablicach „synoptycznych" wyniki takiego wyodrębnienia źródeł przez pierwszorzędnych hebraistów współczesnych: Dillmanna, Wellhausena, Kuenena, Buddego i Cornilla, przy uwzględnieniu uzupełnień Kittla, Reussa, E. Meyera, Drivera i w. i. Nie mając miejsca na wypisywanie całych kolumn

cyfr, oznaczających odnośne wiersze każdego źródła w każdej z ksiąg, powiemy tylko, że na księgę Genesis złożyć się miały pisma *J*. *E* i *P*, występujące kolejno obok siebie nawet w tych samych rozdziałach. Że zaś okrom 4-ch źródeł, odkryli uczeni w Pięcioksięgu dodatki redaktorskie, tudzież glossy znacznie późniejsze, przeto dwaj profesorowie hebraiści, Kautsch i Socin, dla uplastycznienia tego rozdziału źródeł, wydali księgę *Genesis* (2-e wydanie 1891) ośmioma rodzajami czcionek, z których każdy użyty został do innego źródła, uczeni ci bowiem uwzględnili, oprócz 4-ch źródeł głównych, jeszcze *J*ı, t. j. jednę warstwę starszą w Jehowiście, oraz *JE*, t. j. te ustępy z *J*. i *E*, które do żadnego z tych źródeł nie pasują, a wreszcie użyli czcionek różnych do rozdziału 14-go Genesis, który był wtrętem późniejszym, oraz do redaktorskich dodatków i do gloss. W ten sam sposób drukuje się już w Anglii i w Ameryce Sześcioksiąg cały, z tą różnicą, że każde ze źródeł ma inną barwę czcionek.

Na księgę *Exodus* mają również składać się prawie w równych częściach pisma *J*, *E* i *P*, podobnie jak i na księgę *Numeri*, księga zaś *Leviticus* należy całkowicie do *P*, a *Deuteronomium* prawie cała do *D* z małym dodatkiem *P* ($32_{48\text{-}52}$ i $34_{,1a\text{-}8\text{-}9}$), tudzież z nieznacznemi śladami *J* (34 1*b*—7) i *E* (31 $_{14\text{-}15}$), będącemi w związku ze śmiercią Mojżesza.

Charakterystyka źródeł „Sześcioksięgu", wiek ich i pochodzenie w świetle krytyki najnowszej. Porządek chronologiczny utworów biblijnych, podług E. Kautscha.

Krytycy, rozróżniając źródła „Sześcioksięgu", opierają się zarówno na ich treści, jak na formie, *na sposobie opowiadania* i na języku. Księga Je-

howisty, dokładniejsza i lepiej zachowana, niżeli dzieło Elohisty, opowiada nietylko historyę Izraela, lecz i dzieje ludzkości. Jehowista rozpóczyna od stworzenia świata i ciągnie swą opowieść przez cały Pięcioksiąg, aż do śmierci Mojżesza, którą opowiada w ostatnim rozdziale Deuteronomium, a całość dzieła, zestawionego obecnie z fragmentów przez hebraistów, jakkolwiek nie wolna od braków i zawiłości, stanowi księgę dość jednolitą i najzupełniej jasną. Rozpocząwszy od stworzenia ziemi i nieba *J.* opowiada, jak Odwieczny, stworzywszy człowieka z prochu ziemi, wzbogacił kolebkę ludzkości najpiękniejszemi darami swemi i jak pierwsza para, po straceniu szczęścia przez nieposłuszeństwo swoje, była z raju wygnana, a wskutek jej grzechu cały rodzaj ludzki musiał odtąd zdobywać chleb swój w pocie czoła. Kain, morderca brata swego, musi uciekać przed przekleństwem boskiem, a gdy wszystkie klęski nie wpływają na poprawę ludzi i zepsucie wzmaga się ciągle, Wiekuisty postanawia wytępić grzesznych. Tylko Noe ocalał z potopu i założył po raz drugi ludzkość wierną Bogu swojemu. Ale gdy potomstwo jego znów grzeszyło, rozproszenie ludów pod murami Babelu było karą bożą, która uniemożebniła zgrupowanie się całej rodziny ludzi wokoło stwórcy swojego. Nie mogąc panować nad ludzkością, Bóg wybrał jeden naród Abrahama, który, trzeci od założenia świata, powołany był na ojca ludzi według serca bożego. Wówczas zaczyna się w osobach patryarchów wychowanie ludu rosnącego, a więc historya Izaaka, Jakóba, Józefa i emigracya do Egiptu, gdzie młode szczepy nauczyły się pod tyranią Faraonów żałować świętej opieki Boga swojego. Ale gdy czas nadszedł, Odwieczny powołał Mojżesza, prawodawcę i proroka, ażeby wyswobodził dzieci patryarchów i założył państwo Izraela. Plagi cudowne łamią opór króla, wskutek czego Izraelici przeszli morze Czerwone, wielbiąc chwałę

Boga. Ale nowa próba rozpoczęła się dla Izraela na pustyni i „lud wybrany” znosi niecierpliwie tę twardą szkołę. Gdy jednak manna zaspokoiła szemrania, Amalek zaś został zwyciężony za sprawą modłów Mojżesza, Hebrajczycy przybyli do Synai i tam śród grzmotów i błyskawic, zwiastujących obecność boską, Wiekuisty zawarł przymierze z dziećmi Izraela. Ale, zaledwie fakt ten nastąpił, już lud buntuje się przeciw przymierzu i, zniechęcony do manny, żałuje Egiptu, nie wierząc obietnicom boskim, wskutek czego Jehowa był zmuszony spuszczać po dwakroć klęski na lud krnąbrny, żeby go przez trwogę utrzymać w uległości i wierze. Nakoniec dochodzą Izraelici do ziemi obiecanej, która, zgodnie z opowieścią szpiegów, wysłanych przez Mojżesza, „płynie mlekiem i miodem, ale będzie trudna do zdobycia”, gdyż jej mieszkańcy — to olbrzymy. Wówczas lud, wydając okrzyki gniewu i gardząc pomocą Jehowy, domaga się wodza, któryby go poprowadził do Egiptu. Nie tam jednak, lecz na pustynię miał wrócić Izrael, gdyż Jehowa dla ukarania złej generacyi, skazuje ją na wymarcie w miejscach pustynnych, żeby dopiero naród odrodzony mógł pod wodzą Jozuego zdobyć Kanaan. I Mojżesz, odpowiedzialny za przewinienia swego ludu, nie wejdzie do ziemi obiecanej, lecz stanie tylko u jej progu, żeby ją mógł ujrzeć ze szczytu góry, zanim pójdzie na spoczynek wieczny. Śmiercią Mojżesza kończy Jehowista ostatnie wiersze Pięcioksięgu. Czy kończy się na tem i jego dzieło?— pytają uczeni hebraiści. Budde i Bruston odpowiadają przecząco na to pytanie, dowodząc, że liczne ustępy w innych księgach biblijnych od I Sędziów do I Królów 11, są również zaczerpnięte z dwu najstarszych źródeł Heksateuchu, a więc i z Jehowisty. Pogląd ten, zwalczany przez Kittel'a i Königa, podziela Piepenbring, dowodząc, że *J.* i *E.* nie zatrzymali się *na podbiciu Kanaanu,* jak redaktorowie późniejsi,

którzy mieli przed sobą cel teoretyczny, t. j. opowiedzenie założenia teokracyi żydowskiej pod Mojżeszem i Jozuem, lecz że autorowie źródeł starożytnych opowiedzieli niewątpliwie całą przeszłość Izraela, ogarniając w niej wszystkie tradycye narodowe od czasów najdawniejszych aż do swojej epoki, co też przypuszcza i Moore.

Z powyższego streszczenia okazuje się, że Jehowista ogarnia w księgach mozaicznych prawie wszystkie rysy zasadnicze, które nazywamy „Historyą Świętą", nietylko dlatego, że opowiada w porządku i w sposób wymowny historyę świata i Izraela aż do zdobycia Kanaanu, lecz nadewszystko ze względu na cel opowieści, która wyłania ideję moralną i religijną, nadającą historyi właściwe jej znaczenie.

Jehowista — pisze Westphal — jest obdarzony nieporównanym geniuszem literackim, a starożytność nie wydała żadnego dzieła religijnego, czy świeckiego, któreby przewyższało pięknością utwór Jehowisty. Jest on nietylko historykiem i poetą, lecz także filozofem i prorokiem. Jego umysł potężny i zapłodniony przez Ducha Świętego dał światu wielkie zasady, na których spoczywa, jak na podwalinach granitowych, cała fllozofia monoteizmu. W epoce, w której nasza stara Europa była jeszcze pogrążona w barbarzyństwie umysłowem i moralnem, gdy sumienie jeszcze się nie narodziło, Jehowista dotyka problematów najpoważniejszych, które nie kiełkowały nawet w sercu człowieka. On je rozważa bez trudu i wykłada w formie bardzo prostej, przystępnej dla umysłów nawet najuboższych, dając im takie rozwiązanie, którego głębi nie dorównała badawczość wieków. Początek złego na świecie, natura grzechu i jego następstwa, cel historyi, wolność i solidarność, opatrzność wreszcie—oto kwestye, które rozstrzygnął Jehowista w opowiadaniach naiwnych *o raju utraconym*, w historyi Kaina, Noego, *Abrahama i Mojżesza*. W dzięk niezrównany tej księgi

początków tkwi w kontraście pomiędzy dzieciństwem ducha ludzkiego a najwyższym stopniem natchnień proroczych. Bóg Jehowisty zjawia się nam pod postacią człowieka, który przebiega Eden, rozmawia z Adamem, Kainem i Noem, odwiedza Abrahama i t. p., jak o tem mówiliśmy w części pierwszej. Wiadomości historyczne Jehowisty są bardzo szczątkowe i nie zawsze ścisłe, ale we wszystkiem, co dotyczy dziejów religijnych ludzkości, ma on wzrok głęboki i pewny. Jedyny z pisarzów, którzy sięgają do źródeł życia ludzkiego, Jehowista od pierwszej chwili staje na gruncie moralnym, przypisując klęski, które nas gnębią, upadkowi ludzi przez nadużycie wolności. Człowiek nieposłuszny wyszedł z planu boskiego i, jeśli jest nieszczęśliwy, to dlatego tylko, że przedtem był grzeszny. Historya Kainitów, którzy zaludniają ziemię, pokrywając ją swemi wynalazkami, i potop, i wieża Babel, i wszystkie opowieści Jehowisty mają podkład głęboko moralny, wykazują bowiem z jednej strony ustawiczną pochopność człowieka do grzechu, z drugiej zaś miłosierdzie Wszechmocnego i konieczność wiary, prowadzącej do czynów wielkich i użytecznych.

Wszyscy krytycy przyznają wielką wartość dokumentowi Jehowisty. Jest to wogóle—pisze Stade—jeden z najstarszych opowiadaczów historycznych, a pośród autorów Pięcioksięgu nietylko najstarszy, lecz i najlepszy. Opowiadanie jego jest wartkie i żywe, faktom nadaje autor kontury wyraźne i przedstawia je czytelnikowi w sposób plastyczny, wolny od wyszukania i kunsztowności. Gdy inne księgi historyczne Starego Testamentu—pisze Piepenbring—mają przed sobą, w swej formie dzisiejszej, jedynie tylko cel dydaktyczny lub moralny i wskutek tego są zbyt tendencyjne, Jehowista opowiada poprostu dla opowieści. Czerpiąc materyały z tradycyi ustnej i piśmiennej, pisał on dla zainteresowania czytelni-

ków, dla dostarczenia im takich rozkoszy, jakich sam doświadczał przy pisaniu. To też opowiadania Jehowisty, pomimo charakteru legendowego wielu z nich, mają wielką wartość historyczną i pozwalają nam zdać sobie sprawę z rysów istotnych starożytnej historyi Izraela, jako też z wiary jego i obyczajów. Zdaje się nie ulegać wątpliwości—twierdzą najwybitniejsi hebraiści—że Jehowista był Judejczykiem. Umieszcza on Abrahama w Hebronie, wbrew źródłu efraimickiemu, które mówi o Gerar i Berszebie. Jehowista ignoruje Aarona, który był Efraimitą, a Jozuemu, bohaterowi szczepów północnych, wyznacza rolę tak niewyraźną, jakby go całkiem nie było. Jehowista używa wyrazu *Sinai*, zamiast *Horeb*, jak w Elohiście, a w dodatku pierwszy nazywa Jakóba Izraelem, wyznaczając w historyi Józefa rolę główną śród braci nie Rubenowi, jak w innem źródle, lecz Judzie, którego wszędzie wysławia i któremu Jakób, umierając, przyznaje starszeństwo. Jeżeli dodamy do tego obojętność, jaką Jehowista okazuje dla tradycyj miejscowych Efraima, dla góry Ebal, której nawet nie wspomina, dla Mahanaim, gdzie Eholista umieszcza „obóz Boga", dla Sihem i dla *matséboth* Izraela—to ostatecznie musimy przypuścić, że kolebką dzieła Jehowisty było królestwo południowe.

Opowieść Elohisty, zwanego dawniej „drugim" i przez czas długi utożsamianego z dawniejszym Elohistą pierwszym, który z „pisma podstawowego" *(Grundschrift)* przekształcony został pod względem nazwy w „Kodeks Kapłański" (*P*), doszła do nas w postaci bardzo ułomnej, bo w strzępach. Elohista zaczyna opowiadanie od Abrahama, nie mówiąc, kim jest i zkąd przychodzi. Tymczasem historya Izaaka, Jakóba i Józefa opowiedziana jest tak po mistrzowsku, że stawia autora na wyżynie pisarzów największych. Jemu to zawdzięczamy opowieść o złożeniu Mojżesza przez matkę w trzcinie rzeki Nilu,

o rozprawach Mojżesza z Bogiem w przedmiocie warunków posłannictwa przyszłego prawodawcy Hebrajczyków, o pobycie Jetra w obozie izraelskim, o gniewie Mojżesza, który na widok cielca złotego, rozbija tablice kamienne u stóp Synai. Opowieść Elohisty o pobycie na pustyni doszła nas w krótkich fragmentach, śród których, między innemi, znajdujemy szemrania Maryi i Aarona, bunt Dathana i Abirama, tudzież historyę Balaama. Dokument Elohisty, lepiej zachowany w ostatnich opowiadaniach Pięcioksięgu, niż w pierwszych, odnajdujemy na końcu Deuteronomium z pieśnią Mojżesza, błogosławieństwem jego i śmiercią. Pomimo uszkodzeń, jakim uległ, dokument ten zachował swą fizyognomię dość oryginalną, która pozwala na ustalenie rysów zasadniczych utworu. Wzięty sam w sobie, Elohista drugi nie stara się o wyrażenie idei ogólnych, lecz celuje w opowiadaniu anegdot, w ożywianiu osób, które wprowadza i w malowaniu barwnem ich uczuć. Elohista drugi miał widocznie cel jeden: utrwalić w księdze podania swojego czasu i odtworzyć je z całą ścisłością, w formie najponętniejszej, sławiąc historyę swego ludu i wielbiąc opatrzność boską, która nim kieruje. Elohista czerpał widocznie z dobrych źródeł. Wspomina on o kulcie bałwochwalczym przodków, wykazując pochodzenie aramejskie *Therafim*, tudzież przytacza mnóstwo szczegółów podaniowych, zwłaszcza o miejscowościach, z któremi związane były wspomnienia, poświęcone wyjątkowym datom z przeszłości. Elohiście np. zawdzięczamy podanie o Barszebie, o *matseboth* w Bethel, Mispa, Betleem i Sichem, o spotkaniu synów Jakóba w Wothan, o ołtarzu na górze Ebal, o grobach Debory, Racheli, Józefa, Jozuego, Eleazara i t. d. Za cechę najbardziej charakterystyczną Elohisty uważają uczeni przywiązanie jego do podań izraelskich z krzywdą Judy, co już powyżej zaznaczyliśmy, jako wymowną *wskazówkę* pochodzenia twórcy tego dzieła.

W religii Elohista jest ścisły i posiada dobre informacye, zna bowiem i opisuje początki Jehowizmu, który w pojęciach Jehowisty istniał od czasów najdawniejszych. Jakkolwiek kult Elohisty jest jeszcze bardzo pierwotny i nie zna centralizacyi, to jednakże pisarz ten, który przekazał nam Dekalog, będący kamieniem węgielnym prawodawstwa Mojżeszowego, nie ma żadnej pobłażliwości dla Terafim, dla bóstw pogańskich i form bałwochwalczych. O ile Jehowista w swoich żywiołach pierwotnych jest zawsze pełen poezyi nawskroś naturalnej, jak to zwykle bywa w starożytnych tradycyach ludowych, o tyle w opowiadaniu Elohisty panuje bardzo wyraźna refleksya i prozaiczność, którą autor usiłował okrasić przytoczeniami starożytnych wyjątków poetycznych. Działając jednak w ten sposób, zdradza inną swą niższość, a mianowicie dążność starożytniczą, która się przejawia rozmaicie, a nadewszystko w upodobaniu do przytaczania imion własnych i cyfr dokładnych. Elohista już się nawet oddaje refleksyom teologicznym. Przytaczając zwyczaje religijne, do których Jehowista był przywiązany całem sercem, stara się on niekiedy nadawać im znaczenie nowe, albowiem już nie podziela naiwnie pojęć tradycyjnych. Ta dążność przekształcająca przejawia się u Elohisty w słowach o ofierze Izaaka, o *matsebota* w Bethel, Mitspa, Bethlehem i Sichem, w wyjaśnianiu imienia Jahve i t. p. Prócz tego cudowność i nadzwyczajność jest częstsza u Elohisty, niż w źródle starszem, a w tym kierunku nietylko refleksya zajmuje miejsce opowiadania, ale nawet sztuczność i fikcya zastępują podanie lub prawdę dziejową. Podług Jehowisty, szwagier Mojżesza był przewodnikiem Izraela na pustyni, podług Elohisty, arka szła naprzód, wyszukując najlepsze miejsca dla obozu. Opowieść Jehowisty przedstawia podbój Kanaanu *w sposób* bardzo prawdopodobny, jako następstwo *szeregu* walk z krajowcami, którzy, jako lepiej



Klasztor Narodzenia w Betleem.

uzbrojeni, często brali górę, gdy Elohista kładzie w usta Jehowy obietnicę rozpędzenia Kanaańczyków bez miecza i strzały. Podług Jehowisty, Jakób pomnożył swe trzody podstępem zręcznym, gdy Elohista przypisuje to pomnożenie dostatku specyalnemu błogosławieństwu Boga. Pierwszy mówi, że Mojżesz sam sporządził tablice prawa, drugi zaś, że Bóg je oddał Mojżeszowi po napisaniu praw ręką własną. U Jehowisty zjawia się Jehowa na ziemi pod postacią ludzką, u Elohisty Bóg działa za pomocą wizyj i snów objawienia.

Pochodzenie dokumentu Elohisty odnoszą uczeni do królestwa północnego przed upadkiem monarchii Izraela, ze względu na przeważną rolę, jaką w nim odgrywa historya Jakóba, który jest prawdziwym patryarchą królestwa północnego, odzianym chwałą prawie królewską. Śród braci powagą największą cieszy się Ruben, Juda zaś nie odgrywa w tym dokumencie żadnej roli. Rysem najbardziej charakterystycznym Elohisty jest gloryfikacya Bethelu, które było najważniejszem miejscem kultu królestwa efraimowego, przeciwstawianem przez Jeroboama Jerozolimie. Obok Bethelu, Sichem, miasto drugorzędne w tem królestwie, wysuwa się także na widownię, podobnie, jak i Berszeba, miejsce pielgrzymek dziesięciu szczepów, w którem Elohista osadził nawet Abrahama. Jozue, Efraimita, jest od początku do końca wiernym sługą i podporą Mojżesza, a jako jego następca, nietylko podbija Kanaan, lecz także zawiera przymierze z ludem i obwieszcza mu prawa w imieniu Jehowy. Wreszcie dodać trzeba, że wbrew Jehowiście, który jest przyjazny dla monarchii, przedstawiając ją jako instytucyę boską, Elohista żywi ku niej uczucia wrogie i uważa królestwo za przeciwne woli Boga, co łatwo wytłómaczyć u autora eframickiego, świadka rywalizacyj dynastycznych i rewolucyj krwawych w Izraelu. Znacznie później, jak widzieliśmy, ujemna strona monarchii stała się wymowną i dla Judei.

Z zestawienia obu najstarszych dokumentów Pięcioksięgu hebraiści wywnioskowali, że przy cechach odrębnych, oryginalnych, posiadają one jeden rys wspólny — styl, który świadczy o ścisłem pokrewieństwie języka obu dokumentów, pomimo różnic w wyrazach i zwrotach. Jakoż ta właściwie okoliczność, że oba dokumenty traktują ten sam przedmiot i w tym samym stylu, ułatwiła historykowi późniejszemu złączenie ich w całość dla uzupełnienia jednego drugim i wytworzenia księgi jednolitej, choć opartej na dwu podaniach. W czasach starożytnych brak bibliotek, rzadkość rękopisów, nieznajomość absolutna własności literackiej i obawa o utratę ksiąg — wszystkie te względy musiały wytworzyć zwyczaje różne od naszych. Uczeni, zbierając rękopisy bezimienne i obawiając się o przyszłość, nie mieli żadnych skrupułów w przerabianiu ich, uzupełnianiu wiadomościami własnemi i w przetapianiu na jednę całość tego wszystkiego, co tylko mogło wejść do dzieła. „Tworzono rzekę z drobnych strumyków", a historycy, wolni od wszelkich złych myśli, które im dzisiaj krytyka przypisuje, poczytywali sobie za czyn pobożny takie łączenie w jednę wiązkę dokumentów porozsiewanych. I tu właśnie—podług hebraistów—tkwi tajemnica powstania Pięcioksięgu, który „był przerabiany nie raz, lecz dziesięć razy," a tym właśnie redakcyom kolejnym zawdzięczamy posiadanie dotychczas fragmentów najstarszych.

Jehowistę, połączonego z Elohistą drugim, tj. *JE.*, oraz Deuterenomium nazywają uczeni źródłem *proroczem* Pięcioksięgu w odróżnieniu od źródła *kapłańskiego*.

Przechodząc — pisze Cornill — od pierwszych czterech ksiąg Pentateuchu do Deuteronomium, czujemy się *przeniesieni* jakgdyby w świat inny. *Język, wyrażenia* i myśli przedstawiają coś rdzennie *nowego i całkowicie* samodzielnego; pomimo ró

żnorodności przedmiotów, traktowanych w tej księdze, przedstawia się ona, w porównaniu ze źródłami dawniejszemi i późniejszemi, jako całokształt w sobie zamknięty, jako księga, która powstała w całości pod wpływem jednego natchnienia. Czy idzie o historyę, czy o prawodawstwo, czy forma mowy jest oratorska, czy opowiadawcza, wszystko nosi na sobie jednę cechę, wszytko, od początku do końca, ma jeden język i jednę akcyę. Język pięknością swoją przypomina epopeję jehowistyczną, lecz zdania pełniejsze i okresy bardziej zaokrąglone wskazują na epokę, w której barwa przeważała nad siłą. Akcya, która nadaje tej księdze interes dramatyczny, tak tu zespala wszystkie jej części, że krytycy hebraiści nie zdołali dotychczas porozumieć się co do natury, liczby i ważności dodatków, zespolonych z dziełem oryginalnem. Cała nowożytna szkoła krytyczna utożsamia kodeks króla Jozyasza z Deuteronomium lub z częścią główną tej księgi. Jest rzeczą widoczną, że ten dokument wywierał wpływ swój na literaturę epoki Jozyasza i czasów późniejszych, głównie na Jeremiasza i na redakcyę „Ksiąg Królewskich".

Poglądy Ezechiela na restauracyę kultu po wygnaniu zdradzają również, pod wielu względami, wpływ prac deuteronomicznych, których miejscem naturalnem jest środek wieku VII Jedyna wątpliwość, która jeszcze zajmuje hebraistów, dotyczy kwestyi, czy prawo odkryte za Jozyasza jest naszem Deuteronomium w całości, czy też tylko częścią tej księgi. Pod tym względem krytycy nie doszli jeszcze do zgody. Dawniej utożsamiano prawie całe Deuteronomium z kodeksem Jozyasza, a do tej grupy uczonych należą Dillman i Kittel. Reuss odnajduje *D.* pierwotne w rozdziałach: V — XXVI i XXVIII, na co zgodził się z czasem Kuenen. *Wellhausen*, Stade; Cornill i inni trzymają się rozdziałów XII—XXVI, dodając, że nie brak w nich

i dodatków późniejszych. Śród uczonych daty najświeższej wypowiedzieli w tym przedmiocie pogląd odrębny Staerk *(Das Deuteronomium)* i Steuernagel *(D. Rahmen d. Deuteronomiums; D. Entstehung des deut. Gesetzes)*, który w przekonaniu wielu uczonych daje rozwiązanie kwestyi wystarczające. Otóż ideja główna Steuernagela, do której, niezależnie od niego, doszedł i Staerk, zasadza się na tem, że kodeks Jozyasza powstał był z kombinacyi dwu źródeł głównych, cokolwiek starszych. Punktem wyjścia dla tego kodeksu był dekret króla Hiskiasza, który unicestwił kult wyżyn i scentralizował służbę bożą w świątyni jerozolimskiej. Rdzeń tego dekretu odnajduje Steuernagel w żywiołach oryginalnych Deut. XII, zapożyczonych z dwu źródeł, które stanowią podstawę księgi *D.* Jedno z tych źródeł, które zwraca się zawsze do Izraela w osobie 2-ej l. m., rozpoczyna od obwieszczenia, że tylko Jahwe jest jedynym Bogiem Izraela i że on kochać go powinien całem sercem, całą duszą i całą swą siłą, za co Bóg wprowadzi lud swój do kraju przodkom obiecanego.

Źródło drugie w księdze *D.* zwraca się najczęściej do Izraelitów w 2 os. l. poj., jak kodeksy dawniejsze. Źródło pierwsze nie mówi nigdzie o górze Horeb lub Sinai i zdaje się, że prawa swoje Mojżesz obwieszcza Izraelowi w chwili wejścia do Kanaanu, t. j. gdy się znajdował na płaszczyznach Moabu; tymczasem źródło drugie wychodzi z przekonania, że prawodawca przebywa jeszcze na pustyni, zaznaczając wyraźnie, iż żyją wszyscy, z którymi zawarte było przymierze na Synai. Źródło pierwsze kładzie nacisk wyłączny na centralizacyę kultu; źródło drugie zabiega raczej o wytępienie zwyczajów pogańskich i wogóle tego wszystkiego, co mogłoby stać się przyczyną niewierności Izraela względem Jehowy. To też spotykamy tutaj prawa najrozmaitsze, które autor czerpał niewątpliwie ze źró-

deł dawniejszych, mając już na celu uregulowanie życia publicznego i prywatnego w państwie izraelskiem, zgodnie z wolą Jehowy.

Porównawszy zawartość obu źródeł, Steuernagel przyznał wyższość pierwszemu z nich, gdyż ono jedynie jest pracą zupełnie oryginalną. Zródło drugie, którego wstęp historyczny jest przeważnie wyciągiem z Elohisty, odtwarza tylko, w głównym korpusie swoim, prawa dawniejsze, wprowadzając do nich zmiany małoważne i nie zawsze licujące z temi prawami. Autor dba tu raczej o wpojenie w Izraela potrzeby przestrzegania ścisłego praw obrzędowych, niż o odrodzenie serc i przekształcenie życia. W dodatku zbywa temu źródłu na jedności, gdyż autor, usiłując nie zapomnieć żadnego z przepisów, które uważa za niezbędne dla Izraela, nie baczy wcale o rozbudzenie w umysłach wielkich idei, któreby mogły uczynić zdolnym cały naród do czynów pięknych i szlachetnych. Rzecz się ma całkiem inaczej ze źródłem pierwszem. Autor, zaznaczywszy we wstępie konieczność miłowania Boga, uwypukla następnie dobrodziejstwa, któremi Jehowa obsypał swój naród, żeby rozbudzić w sercach wdzięczność względem niego i wierność. W części prawodawczej ideja panująca nadaje wszystkim prawom właściwą im cechę. Kodeks ten dąży nadewszystko do zcentralizowania kultu w Jerozolimie, w którem autor widzi środek najlepszy do zadania ciosu śmiertelnego bałwochwalstwu. Następnie, czyniąc wybór z pośród praw istniejących, autor, z jednej strony, uwydatnia naprzód te przepisy, które, gwoli centralizacyi kultu, powinny być zmienione, z drugiej zaś wybiera i wyróżnia takie, które mają cel humanitarny i dążą do złagodzenia obyczajów. Autor źródła drugiego był tylko „Skrybą", pisarzem, jakich będzie coraz więcej pośród Żydów, twórca zaś *Kodeksu pierwszego* był myślicielem. Przeniknioy *awskróś* pojęciami najszczytniejszemi proroków

w. VIII, usiłował wcielić te pojęcia do pracy swojej, która przedewszystkiem nadała księdze *D.* tchnienie potężne, sympatyczne i trwałe.

Jeżeli jednak przy różnicach rdzennych oba źródła księgi *P.* przedstawiają i bardzo wiele punktów stycznych, które ułatwiły kompilatorowi skombinowanie tych źródeł w jednę całość, to z drugiej strony kombinacya ta właśnie jest przyczyną powtarzań, które czynią pewne karty w Deuteronomium zbyt monotonnemi i nużącemi. Ostatecznie z badań Steuernagela wypływa, że kodeks *D.* tworzył się zwolna i był prawdopodobnie wykończony za panowania Manassesa. Celem Kodeksu było niewątpliwie wywołanie reformy, lecz nie reformy Jozyasza, dokonanej w imieniu państwa i z pomocą siły państwowej, lecz przez oddziaływanie na opinię publiczną, gdyż autorowie, podobnie jak prorocy i prawodawcy dawniejsi, liczyli jedynie na siłę gróźb i obietnic, które były zamknięte w ich księdze. Deuteronomista, wykończywszy swą pracę, złożył ją w świątyni dla ochrony i ogłoszenia jej w porze przyjaznej, gdyż, jak wiemy, reforma taka była za Manassesa niemożliwą. Odkrycie więc tych praw przez kapłana Hilkiasza zyskuje na swojej historyczności, a fakt przypisywania kodeksu Mojżeszowi nie może uchodzić za oszustwo, gdyż autorowie, którzy pracowali kolejno nad wytworzeniem Deuteronomium, kierowali się przecież w swojem dziele prawami starożytnemi, a niewątpliwie i mozaicznemi.

Przechodzimy wreszcie do charakterystyki „Kodeksu Kapłańskiego”, t. j. do „Elohisty pierwszego”, który przez czas długi zwany był przez krytykę niemiecką „pismem podstawowem”, ponieważ z niego, jakoby, redator Pięcioksięgu „wydobył ramy i kanwę dla całej księgi”.

„Kodek Kapłański” różni się rdzennie od źródeł proroczych nietylko dlatego, że jest nadewszystko *dziełem prawodawczem*, lecz także i z tej przy-

czyny, że historya ma w nim i ducha odrębnego i styl odrębny. Odrębność ta—pisze Wellhausen—zasadza się częścią na wielu wyrazach technicznych, częścią zaś na ciągłem powtarzaniu tych samych formuł i na wielkiem ubóstwie języka, a przedewszystkiem na całym szeregu wyrażeń charakterystycznych, które się przed niewolą nie trafiają, lecz później dopiero wchodziły zwolna w użycie. Prócz tego upodobanie widoczne do cyfr, statystyki i rodowodów, dążność do przekształcenia historyi w system i celowość teokratyczno-kapłańska, przebijająca się we wszystkich, najmniejszych bodaj opowiadaniach—oto cechy rdzenne, które wyróżniają „Kodeks Kapłański."—To też nietrudno było krytykom, zwłaszcza w Genezis, wyodrębnić wszystkie ustępy, stanowiące część tego kodeksu. Podobnie jak Jehowista, pisarz kapłański rozpoczyna opowieść swoją od stworzenia i prowadzi ją aż do śmierci Mojżesza. Od pierwszej stronicy duch obu autorów rdzennie się różni. Jehowista widzi w stworzeniu—człowieka, a w człowieku istotę moralną;—kapłan używa metody, liczy dnie, wprowadza istotę ludzką w swojem miejscu, i, nie mówiąc o rozbudzeniu się jej sumienia, o katastrofie Edenu, przechodzi do rodowodów, mających powiązać ojca rodu ludzkiego z twórcą teokracyi. Historyę początków i historyę patryarchalną traktuje Elohista pierwszy w sposób bardzo zwarty; mało tu faktów, ale dużo nauki i staranności w ułożeniu okresów, które poprzedziły i przygotowały teokracyę. Każdy okres odznaczył autor przez objawienie boskie i przez przymierze specyalne. Okres pierwszy ciągnie się od Adama do Noego. Bóg, pod imieniem *Elohim*, zjawia się Noemu i zawiera z nim przymierze, którego znakiem — *tęcza* w obłokach. Okres drugi idzie od Noego do Abrahama. Bóg, pod imieniem *El-Szaddai* (=*wszechpotężny*), ukazuje się Abrahamowi, żeby z nim zawrzeć drugie przymierze, którego znakiem—

obrzezanie. Okres trzeci ciągnie się od Abrahama do Mojżesza. Bóg, pod swem imieniem właściwem *Jahve*, ukazuje się Mojżeszowi, żeby z nim zawrzeć przymierze trzecie, którego znakiem — *Sabbat*.

Kodeks K. usiłuje przedstawić nam pierwszą próbę racyonalnego pojmowania dziejów. Stara się on wykazać, że Bóg przez objawienia kolejne stworzył teokracyę i że wszystkie wydarzenia przeszłości promieniują ku wielkiej chwili dziejowej ustanowienia kultu mojżeszowego. Autor pomija milczeniem opowiadania najważniejsze; nie mówi o upadku Adama, o Kainie i Ablu, ani też o powołaniu Abrahama lub o życiu koczowniczem patryarchów, którzy, podług niego, prowadzili żywot osiadły w Hebronie. Nie ma też wzmianki najmniejszej o ołtarzach i ofiarach epoki patryarchalnej, ani o przybytkach izraelskich lub o tradycyach religijnych Izraela. Wszystkie te fakty, przytaczane przez inne źródła, musiały tylko krępować autora w jego pochodzie. Natomiast chronologia ma dla niego znaczenie najwyższe, gdyż pozwala mu stwierdzić, że instytucye teokratyczne są celem jedynym, do którego dążył wszelki rozwój ludzkości. Ponieważ teokracyę wytworzył Mojżesz, a okres mozaiczny był poprzedzony przez okres patryarchalny, przymierze zaś na Sinai jest tylko spełnieniem obietnic uczynionych Abrahamowi; przeto należało wykazać, że Mojżesz pochodzi w linii prostej od Abrahama. Tak też uczynił „Kodeks kapłański" „z dokładnością, która nie pozostawia nic do życzenia." Zna on nietylko imiona ojców i synów, ale nawet wiek wszystkich naczelników rodzin, które następowały pomiędzy patryarchą a prawodawcą. Że jednak przymierze z Abrahamem było poprzedzone przez przymierze z Noem, „Kodeks K." ustanowił, że Abraham pochodzi od Noego w linii *prostej. I tu znów* nietylko wszystkie imiona

i wszystkie wieki są zachowane bez wyjątku, ale nawet doby urodzin. Nakoniec dla wykazania, jaką drogą wyboru opatrznościowego lud wybrany wiąże się z początkami ludzkości, należało wytworzyć drzewo gienealogiczne, sięgające aż do pierwszego człowieka i udowodnić, że Noe był w rzeczywistości głową gałęzi starszej rodu ludzkiego. Jakoż autor Kodeksu wzniósł takie drzewo gienealogiczne, zna bowiem dobrze wszystkie imiona i wszystkie daty epoki przedpotopowej. W ten sposób naród teokratyczny zdobył wszystkie tytuły szlachectwa; do Izraela należy przewaga nad wszystkiemi ludami ziemi, gdyż „Adam stał się w rzeczywistości pierwszym Żydem." — W historyi patryarchów „Kodeks Kapłański" nie mówi wcale o faktach, któreby mogły przedstawić przodków ludu w świetle niekorzystnem; natomiast wszystkie fakty, dotyczące kultu, kapłaństwa i przyszłej hierarchii teokratycznej są wysunięte na pierwszy plan. Czuć tu, że celem autora nie jest historya, lecz wprowadzenie prawodawstwa, które, stanowiąc właściwie korpus dzieła, ma ten sam charakter, co i historya. Gdy inne dokumenty Pięcioksięgu, odzwierciadlające przeszłość z punktu widzenia religijnego, przedstawiają akt na Sinai jako podwalinę przymierza religijnego i moralnego, Elohista pierwszy, opisując historyę teokracyi, widzi przedewszystkiem w objawieniu, które Mojżesz otrzymał, prawo kapłańskie i obrzędowe. Celem jego—nie wychowanie Izraela, jak w Księdze Przymierza, lub nawrócenie go, jak w Deutoronomium, lecz ukonstytuowanie narodu przez rząd teokratyczny, który ma nakoniec urzeczywistnić obietnice, dane ludowi wybranemu przez Jehowę. Kodeksowi K. nie zbywa na wielkości rzeczywistej; budowa jego jest imponująca. Zajęty jedynie stroną spekulacyjną swego systemu religijnego, pozostawia on w cieniu zupełnym stronę praktyczną. Gdy pismo prorocze — twierdza

hebraiści — powstałe z duszy narodu, stawia nas w obliczu natury i pozwala oddychać wonią ziemi świętej, która wydała swych bohaterów, Kodeks K. jest dziełem sztuki, w którem tendencya przemaga nad rzeczywistością żyjącą.

Czy hebraiści poczytują K. K. za dzieło jednolite, wykonane przez jednego pisarza? Bynajmniej. Ogół uczonych, z małym wyjątkiem, twierdzi, że *P* „można zrozumieć tylko jako zbiór prac jednej szkoły", co też wpłynęło na jego *względną*, t. j. duchową jednolitość, daleką od literackiej jedności, niepozbawionej w szczegółach powtarzań i różnic. Jakoż najsłynniejsi hebraiści rozróżniają w K. K. trzy pokłady główne, które, przecząc wyraźnie doskonałej jedności dzieła, nie dopuszczają zarazem twierdzenia, że dzieło jest pracą samodzielną jednego tylko pisarza, jako twórcy. — Że Kodeks K. powstał w czasie niewoli, w Babilonie, pomiędzy dobą, w której Ezechiel ukończył swą działalność proroczą (570), a przybyciem Ezdrasza do Jerozolimy, zgadza się na to większość uczonych, na podstawie faktów następujących. Jest rzeczą absolutnie pewną, że ogłoszona w r. 444 przez tego kapłana „Księga Prawa Mojżeszowego" była albo Kodeksem Kapłańskim, albo księgą, która już ten Kodeks zawierała, gdyż od tej daty znajomość i oddziaływanie tego Kodeksu da się wykazać krok za krokiem w literaturze owej epoki. *P* jest dalszym rozwinięciem *D* i to, co w tej ostatniej księdze przejawia się jako postulat bezwzględnie nowy, t. j. scentralizowanie kultu, wolnego od wszelkich obrazów i uzmysłowień, w jednej świątyni, obsługiwanej wyłącznie przez jeden, prawny stan kapłański—jest przedstawione w *P* jako odwieczna podstawa religii Izraela i niemasz w Kodeksie najmniejszych śladów, żeby kiedykolwiek inaczej było lub być mogło. A tymczasem w epoce przed *D* kapłani *byli urzędnikami* królewskimi, których monar-

cha mianował i usuwał, a ofiary składać mógł każdy, nie zaś, jak w Kodeksie, kasta wyłączna. A dalej, gdy *D* ustala jeszcze teoretyczne uprawnienie wszystkich Lewitów, w Kodeksie Lewici, skazani na degradacyę za obsługiwanie *bałwochwalców*, stają się klerem niższym, a kapłaństwo przechodzi do rodziny Sadoka. Skoro ową różnicę, która, jako rzecz specyficznie nowa, zjawiła się poraz pierwszy u Ezechiela, *P* odnosi aż do Mojżesza, czyniąc z niej podwalinę swojej hierarchii teokratycznej, to jest w tym względzie zależny tylko od Ezechiela, a więc młodszy od niego. I jeszcze jeden dowód niemałoważny. *P* uważa obrzezanie jako znak przymierza, jako pieczęć przynależności do ludu izraelskiego, nadając jej charakter sakramentalny. Do tego poglądu przyjść mogli Żydzi dopiero wówczas, gdy wyrazy „Żyd" i „obrzezany" tak zlewały się z sobą, jak „nie Żyd" i „nieobrzezany", t. j. w niewoli babilońskiej, gdyż Babilończycy nie znali obrzezania, a w epoce przed niewolą tylko Filistyni byli wokoło Żydów nieobrzezani. Wreszcie ani praktyka, ani literatura przed wygnaniem nic nie wie o Kodeksie K., którego język, jak to z całą ścisłością wykazał Giesebrecht, należy do czasów najmłodszych literatury hebrajskiej. Nakoniec hebraiści uważają za nieprawdopodobne, żeby „Księga Prawa Mojżeszowego", z którą wystąpił Ezdrasz, była już połączeniem *JED* z *P*, t. j. dzisiejszym Pięcioksięgiem, który musiał w ostatecznej redakcyi zjawić się później.

Przedstawiwszy w krótkim zarysie wyniki badań krytycznych nad Sześcioksięgiem, musimy jeszcze uzupełnić szkic ten odpowiedzią uczonych na pytanie, które się samo nastręcza. Jeżeli Sześcioksiąg powstał z czterech niezależnych zupełnie źródeł głównych J+E+D+P—to w jaki sposób nastąpiło zlanie tych źródeł w jednę całość. Na pytanie to odpowiadają hebraiści, że nie mógł tego

dokonać jeden redaktor, lecz w pracy nad przetopieniem tych źródeł uczestniczyć musiały różne ręce, tak, że Sześcioksiąg dochodził zwolna do dzisiejszej objętości swojej. Natomiast ci sami uczeni różnią się bardzo w poglądach na porządek kolejny, w jakim zlewały się z sobą źródła rozmaite, zwłaszcza z Kodeksem Kapłańskim.

Jeżeli krytyka biblijna—zarzucają pisarze konserwatywni — po badaniach tylowiekowych nad Sześcioksięgiem, zdobyła jedynie hypotezy i wątpliwości, które nigdy bodaj nie zostaną ostatecznie rozstrzygnięte—to czyż warto było burzyć gmach tradycyi odwiecznej i uświęconej dlatego tylko, żeby „wprowadzić darwinizm do teologi?!...” Naturalnie zarzutu tego hebraiści i krytycy nie pozostawiają bez odpowiedzi. „Rachujcież się wreszcie — pisze Cornill — ze słowami Apostoła, że Bóg nie jest Bogiem bezładu i przestańcie krzyczeć na darwinizm w teologii, gdy my usiłujemy w dziejach Objawienia uznać i wykazać porządek wyższy i organiczność. „Naturalne” i „naturalistyczne” — to dwa pojęeia całkiem różne; czyżby istotnie było rzeczą niegodną Boga, gdy się coś dzieje naturalnie i czyż nakoniec to, co naturalne, nie jest cudem największym?...” „Wiara taka—pisze prof. Piepenbring— jaką pojmuje Stary Testament — wolny od wpływów rabinicznych—nie jest wiarą w literę świętą, w słowo pisane, lecz wiarą w ujawnienie się Boga w historyi, w Jego uczestnictwo we wszechświecie gwoli zbawieniu ludzkości, wiarą w słowo żyjące, natchnione prorokom przez Ducha bożego, wiarą w posłannictwo święte tych ludzi bożych. Otóż sądzimy, że ta wiara ani jest, ani być może podkopana przez studya historyczne nad Biblią, gdyż podstawę tej wiary stanowią nie słowa proste, lecz fakty, fakty widoczne, niezaprzeczone.” „Nie powinniśmy nigdy zapominać — pisze słynny hebraista prof. teologii W.

R. Smith — że wszelka prawda jest tylko jedna, że Bóg, który nas Biblią obdarował, zaopatrzył nas również w siłę rozumu i w dar uczoności, abyśmy za ich pomocą badali Biblię i ustalili prawdziwe znaczenie Pisma Ś. nie podług mniemań przedsięwziętych, lecz zgodnie z wynikiem badań gruntownych. Różnica pomiędzy metodą badania religijną a naukową nie istnieje. Obie prowadzą do jednego celu, a im gorliwiej badania nasze czynią zadość wymaganiom uczoności historycznej, tem doskonalej sharmonizują się one z naszemi potrzebami religijnemi."

Te badania krytyczne hebraistów europejskich i amerykańskich nie ograniczyły się do samego tylko „Sześcioksięgu", lecz ogarniają również całą literaturę biblijną, wyznaczając każdemu z dzieł, w jej skład wchodzących, wiek ścisły lub przypuszczalny.

Jakoż prof. E. Kautsch, już zgodnie z tą nową chronologią i gienezą utworów biblijnych, w dziele swem p. t. *Abriss der Geschichte des alttestamentlichen Schrifttums* (1897) przedstawia dzieje starożytnej literatury hebrajskiej chronologicznie w 6-u okresach następujących: I. *Przedkrólewski*, ogarniający szczątki *poezyi ludowej* („Księga Wojen Jehowy" i „Księga Sprawiedliwego", z których pozostały pieśni pojedyncze, jak: „o klęsce Moabitów", „pieśń przy studni", „pieśń Lamecha", „pieśni Debory", „Bajka Jothama"), oraz szczątki *starożytnych sag i historyj* (jak: zniszczenie Faraona, upadek murów Jeryha od dźwięku trąb, a także przypisywane Mojżeszowi pomniki, jak: „Dekalog" i „Księga Przymierza"). II. Do okresu *królestwa zjednoczonego*, Kautsch zalicza: „Treny" Dawida na śmierć Saula i Abnera, niektóre „Psalmy" tego króla, „Parabolę" Natana, wiersze Salomona o poświęceniu świątyni i inne pozostałości z pism tego króla, a także „Błogosławieństwo Jakóba" i pierwowzór



Źródło w Kanie Galilejskiej.

„aforyzmów Balaama." III. Okres *królestwa podzielonego aż do upadku Samaryi* ogarnia „Dzieje bohaterskie księgi Sędziów" *(Szofefim)*; t. z. „Zródło Jerozolimskie" w 2 ks. Samuela; „Dzieje Saula" i „Dzieje Dawida"; początki literatury prawnej („Księga Przymierza"), dzieło historyczne Jahwisty, tudzież inne resztki literatury wieku 9 i 8 (1 Samuela, *Szemuel*), „błogosławieństwo Mojżesza"; „Zwierciadło proroków" (1 Królów); dzieło historyczne starego Elohisty; młodsze życiorysy Samuela i Saula i nakoniec prorocy: Amos, Hozeasz *(Hoszea)*, Izajasz *(Ieszaja)*, Micheasz *(Mikha)*. IV. Okres *od zniszczenia Samaryi do wygnania*, obejmuje Nahuma, Sofoniasza *(Sefanja)*, połączenie starego Elohisty z Jehowistą; „Deutoronomium", „Księgę Królów" *(Melakhim)*, Habakuka i Jeremiasza *(Iirmeja)*. V. Okres *niewoli*, obejmujący Ezechiela *(Jechezkel)*, „Treny", zamknięcie dziejów deuteronomicznych, Deuterojezajasza i Tritojezajasza, oraz pierwszą warstwę „Kodeksu Kapłańskiego", zwaną przez Klostermana *Heiligkeitsgesetz*, wprowadzoną naprzód do księgi Ezechiela (40—48), a później do Leviticus (17—26). VI. Okres *powygnaniowy*, który ogarnia Aggeusza *(Haggaj)*, Zacharyasza *(Zekharja)* i Malachiasza *(Maleakhi)*, „Kodeks Kapłański" i prawodawstwo Ezdrasza, zamknięcie Pięcioksięgu, dzieła kronikarzów: Ezdrasz *(Esra)*, Nehemiasz, Kronika *(Dibre ha-jamim)*, księga Ruth i księga Esther, prorocy Abdyasz *(Obadja)*, Joel, Jonasz, oraz zamknięcie kanonu proroków, księga Daniela, księgi poetyczne: Psałterz *(Tehillim)*, Pieśń nad pieśniami *(Szir-ha-szirim)*, wreszcie literatura dydaktyczna: przypowieści i sentencye *(Miszle)*, księga Hioba *(Jjob)* i Kaznodzieja *(Kohelet)*.

VI.

Księgi historyczne: Genesis.—Exodus.—Numeri.—Levfticus. — Deuteronomium. — Księga Jezuego.—„Księga Sędziów."—„Księga Samuela."—„Księgi Królewskie."—„Kroniki."

Hebraiści grupują księgi historyczne Starego Testamentu w dwa szeregi: jeden, składający się z ksiąg Genesis aż do II-ej Królów, ogarnia okresy od stworzenia świata aż do wyswobodzenia Joachina z niewoli babilońskiej w r. 562 przed Chr.; drugi, obejmujący „Kronikę", „Ezdrasza" i „Nehemiasza", rozpoczyna od Adama, a kończy na powtórnem przybyciu Nehemiasza do Jerozolimy w r. 432 przed Chr. Jakkolwiek oba te szeregi pod względem celu i sposobu przedstawienia rzeczy różnią się rdzennie pomiędzy sobą, to nie mniej jednak oba są zbudowane podług planu bardzo podobnego. Autorowie hebrajskich ksiąg historycznych—za wyjątkiem najkrótszych: „Ruth" i „Esther"—nie piszą, jak historycy nowożytni, przedstawiając treść rzeczową samodzielnie, własnemi, świeżemi wyrazami, lecz raczej wydobywają ze źródeł już istniejących te miejsca, które odpowiadają ich poglądom, wcielając je do swego dzieła i dodając od siebie bardzo niewiele, najczęściej takie tylko zmiany formalne, które są niezbędne do zespolenia materyałów, podług planu z góry obmyślanego. Historyograf hebrajski, o ile my go znamy, jest w rzeczywistości kompilatorem, a nie pisarzem oryginalnym, gdyż zespala on tylko pisma istniejące, zgodnie z powziętym planem. Zato pisarze hebrajscy okazują zazwyczaj tak silną indywidualność stylu i tak odrębną metodę stosowania zasad ogólnych dziejopisarstwa, że literackie różnice w hebrajskich dziełach historycznych są bardzo widoczne.

Pierwsza księga historyczna „Genesis” ogarnia okresy początkowe dziejowego rozwoju ludzkości, jak również historyę patryarchów hebrajskich, to jest obejmuje wypadki od stworzenia świata aż do śmierci Jozefa, opowiedziane podług planu bardzo wyraźnego. Cała księga rozpada się widocznie na dwie części: pierwsza (1—11) jest przeglądem ogólnym pierwotnych dziejów ludzkości, wyjaśnia powstanie zła na świecie, szkicuje pierwociny cywilizacyi, ustala istnienie ludów rozdzielonych i stanowisko śród nich Izraela; druga zaś (12—50) ogarnia dzieje patryarchów, jako bezpośrednich przodków Izraela. Opowiadanie *Genesis* ujęte jest w ramy szematu, który się uzewnętrznia powtarzaną dziesięciokrotnie formułą: „Oto są potomkowie” i t. d., wprowadzającą kolejne wywody gienealogiczne, jako rdzeń księgi, której rozdział XIV o Abrahamie, *Hebrajczyku*, uważany dawniej przez Ewalda za fragment jakiejś starożytnej historyi kanaańskiej, poczytują hebraiści dzisiejsi za wtręt najmłodszy, wprowadzony do Pięcioksięgu już zamkniętego.

Uważając za zbyteczne opowiadać szerzej treść „Genesis” lub przytaczać przepiękne i tak pełne uroku niespożytego wyjątki z tej księgi, które były mlekiem dzieciństwa, a i są często chlebem starości naszej, przechodzimy do drugiej księgi *Exodus*, czyli „Wyjście.” Opowiada ona dzieje narodu izraelskiego od śmierci Józefa, aż do wzniesienia namiotu świętego przez Mojżesza w drugim roku po „wyjściu.” Budowa księgi jest rdzennie ta sama, co i „Genesis,” a dadzą się z niej wyodrębnić części następujące: 1) wydarzenia, które spowodowały wyzwolenie się Izraelitów z Egiptu (1 — 11); 2) ostatnia plaga, wyjście z Egiptu i wędrówka Izraelitów na pustyni (12—19,2) i 3) Izrael na Sinai (19,3—40). Księga „Wyjścia,” oprócz dwu *Dekalogów* (20,2—17 i 34,10—26) posiada i większy *korpus* prawodawczy, t. j. „księgę przymierza,” na

podstawie której Mojżesz zawarł przymierze pomiędzy Jehową a Izraelem. Z księgą tą (24,7) łączą się rozdziały (21 — 23), w których znajdujemy zbiór praw, określających bardzo dokładnie życie obywatelskie, oraz w krótkim zarysie i kult.

Księga trzecia, *Leviticus*, czyli „Kapłańska,” rozpada się na 3 części: 1) przepisy podstawowe o kulcie ofiarnym, oczyszczeniu religijnem i pokucie (1—16); 2) „prawodawstwo świętości” (17—26) ceremonialnej i obyczajowej, które określa życie Izraelitów wobec Jehowy i 3) o wypełnieniu zobowiązań ślubowanych i dziesięcin. Jest to więc księga na wskroś prawodawcza.

Księga *Numeri* snuje dalej wątek opowiadania aż do roku 40 po wyjściu z Egiptu, a zawiera prócz tego ustanowienie funkcyi Lewitów, przepisy prawodawcze różnej treści, określa obowiązki kapłanów, mówi o obrzędach, ofiarach i oczyszczeniach, o pobycie Izraela w Kadesz i na stepach Moabu, oraz dokonywa powtórnego obliczenia wszystkich głów męzkich ludu izraelskiego na pustyni, których być miało 601,730, oraz 23,000 Lewitów.

Księga *Deuteronomium* opowiada wypadki podczas ostatniego miesiąca 40-stoletniej włóczęgi Izraelitów. Większą część księgi zajmuje mowa Mojżesza, który na krótko przed śmiercią swoją przedstawia Izraelitom nowe przepisy prawodawcze, mające ich odtąd obowiązywać, i wykłada: w jakim duchu prawa te mają być wykonywane, gdy Hebrajczycy już się osiedlą w ziemi obiecanej. Księga kończy się śmiercią Mojżesza, o którym autor mówi zawsze w osobie trzeciej. Potężna i wrażliwa indywidualność autora nadaje wszystkiemu, co pisze, barwę wybitną, charakter nowy, który silnie oddziaływa na czytelnika. Siła jego, jako mówcy, odznacza się obrazami lapidarnemi, w które obfituje całe dzieło, a dążność moralna nadaje całości wyraz właściwy. To też wpływ Deuteronomium na pó-

źniejsze pisma St. T. jest bardzo widoczny, a uwydatnił się zwłaszcza w terminologii religijnej.

„Księga Jozuego," *(Jehoszua)* odłączona przez Żydów od Pięciokięgu, t. j. od Thory, stoi na czele grupy „proroków dawniejszych." Odróżnienie to jednak jest sztuczne i ztąd powstało, że „Księga Jozuego" nie posiada przepisów, regulujących życie Izraela. Treść jej, a zwłaszcza budowa literacka, wskazuje, że stoi ona w ścisłym związku z Pięcioksięgiem i stanowi rozdział ostatni w historyi początków Izraela. Księga ta rozpada się wyraźnie na dwie części, z których pierwsza (1 — 12) mówi o przejściu Izraelitów przez Jordan, tudzież o następstwach tego faktu, związanych z wtargnięciem do Kanaanu; druga zaś (23 — 24) opowiada o podziale kraju pomiędzy szczepy, tudzież o wypadkach ostatnich za życia Jozuego. Daty chronologiczne przytrafiają się rzadko, a okres czasu, który obejmuje ta księga, można tylko oznaczyć w przybliżeniu, a mianowicie, że podbój Kanaanu trwał okrągłe lat siedem. Nowożytni hebraiści poczytują „Księgę Jozuego" za dalszy ciąg tych samych źródeł, które się złożyć miały na Pięcioksiąg.

„Księga Sędziów" nosi swą nazwę od bohaterów, których czyny wypełniają część główną (2,6—16) tego dzieła. Składa się ono z trzech części, wyraźnie odgraniczonych: 1) wstęp (1,1 — 2,5), który daje rzut oka na położenie kraju w dobie, rozpoczynającej okres sędziów; 2) historya sędziów (2,6—16) i 3) dodatek, który opowiada o wędrówce na północ części szczepu Dan (17—18) i o wojnie Izraelitów z Benjaminem (19—21). Księga opisuje bądź bardzo pobieżnie, bądź szczegółowo czyny bohaterskie 13 sędziów, albo, jeśli pominiemy Abimelecha, nie nazwanego wyraźnie sędzią—dwunastu: Othniel, Ehud, Samgar, Barak-Debora, Gideon, ·la, Jair, Jefta, Ibzan, Elon, Abdon i Samson. łług chronologii tej księgi, okres sędziów obej-

mował lat 410, którą to liczbę uważają hebraiści nowożytni za zbyt wysoką.

Część pierwsza (1,1—2,5) zawiera ułamki starej opowieści o podboju Kanaanu nie przez całego Izraela pod wodzą Jozuego, lecz przez samodzielne wysiłki szczepów pojedynczych, z których tylko szczepom Juda i Simeon, oraz „domowi Józefa” udało się osiągnąć zdobycze rzeczywiste, gdy szczepy: Manasse, Efraim, Zebulon, Asser, Naftali i Dan nie zdołały wyprzeć tuziemców.

Część główna księgi, opowiadająca dzieje t. zw. sędziów, składa się w rzeczywistości z szeregu opowiadań starszych, które przez późniejszego wydawcę, czy redaktora, były ujęte w odpowiednie ramy za pomocą dodatków wstępnych i końcowych. Redaktor ów był nawskroś ożywiony duchem prawowiernym, jak to widać z jego dodatków, których zabarwienie frazeologiczne i stylistyczne różni się zasadniczo od reszty księgi. Poznać je można bez trudu po tych samych powracających ciągle wyrażeniach, po zwrotach jednego typu. Wogóle spotykamy tu jeden typowy szemat opowiadania, który się ujawnia w podobnych, a kolejno następujących po sobie stanach istnienia Izraelitów pod każdym sędzią. Najprzód upadek, wyrażany w formule: „I dzieci Izraela czyniły co było złe w oczach Jehowy,” po upadku następowało ujarzmienie, a potem wołania o pomoc i wybawienie. Każdy z tych stanów bytu określa redaktor księgi przez jakąś formułę szematyczną, która powraca prawie bez zmiany przy odpowiednim stanie rzeczy za następnego sędziego.

Za jeden z najstarszych zabytków literatury hebrajskiej uważają uczeni pieśń Debory, pomieszczoną w drugiej wielkiej historyi sędziego Debora-Barak (5,2 — 31). Do pieśni tej wrócimy jeszcze, tu tylko zaznaczyć trzeba, że, podług Marquarta, Samgar b. Anat, zwany sędzią, był obcym monar-

chą zwierzchnim, który, podbiwszy szczepy północne Izraela, rozbroił je i uciskać zaczął, wskutek czego przeciw synowi jego i następcy Siserze podniosła chorągiew buntu dzielna Debora. Jak w dziejach Debory-Baraka, tak i w historyi Gedeona odkryli hebraiści dwa różne podania, które się kłócą niejednokrotnie.

Część trzecia „Księgi Sędziów," różna od obu poprzednich, składa się z dwu opowiadań zespolonych, które mówią nie o czynach bohaterskich któregoś z sędziów, lecz o dwu wydarzeniach, należących do tegoż okresu dziejów (17—21). Pierwsze z nich (17,18), należące do najstarszych i najcenniejszych opowieści z dziejów Izraela, powstało z dwu relacyj oddzielnych a sprzecznych. Podług jednej z nich, gdy Michas, Efraimita, sporządziwszy sobie Efod i Terafim, uczynił kapłanem ich pewnego lewitę, Danici, śpiesząc na zdobycie miasta Lais, ukradli bożków Michasowi i skłonili lewitę do pójścia z nimi, poczem, zdobywszy Lais, założyli w tym grodzie świątynię szczepową z bożkami michasowemi. Podług drugiej wersyi Danici, ukradłszy bożków (*Pesel* i *Masseka*), uczynili kapłanem szczepowym wuja Mojżeszowego, Jonathana, w którego rodzie trwała odtąd w Dan dziedziczna godność kapłańska. Jeszcze bardziej wydaje się hebraistom skomplikowana druga opowieść w dodatku do „Księgi Sędziów" (19—21), która, podług Cornilla, „ma charakter zagadki nierozwiązalnej." Rozdział 19, najniewątpliwiej starożytny, opowiada o haniebnym czynie Benjaminitów w mieście Gabaa względem żony jednego z Lewitów, który w czasie podróży spoczął chwilowo w tem mieście. Skrzywdzony mąż, dysząc zemstą, porąbawszy żonę na 12 kawałków, rozesłał je do wszystkich dzielnic izraelskich z wezwaniem braci do walki przeciwko zdradzieckim Benjaminitom. Otóż wyprawa wojenna mścicielów, opowiedziana w rozdziale 20, uległa

w czasach znacznie późniejszych zmianom widocznym i dodatkom wielce przesadzonym co do liczby wojsk Izraela. W dzisiejszej redakcyi opowiadania chodziło widocznie o przedstawienie idealnego obrazu gminy ludowej, ożywionej silnie poczuciem prawa i jednomyślnością postępowania. Ale właśnie ów sposób, w jaki Izrael występuje w rozdziałach 20 i 21 jako *gmina*, jest w podaniach rzeczywiście starych bezprzykładny. Z drugiej zaś strony, ażeby w epoce Sędziów szczep Benjamin był prawie całkowicie wytępiony, zdaje się być rzeczą niemożliwą wobec faktu, że ród ten dał pierwszy Izraelowi monarchię narodową. To też w uzupełnieniach późniejszych opowieści, mającej rdzeń historyczny, Wellhausen widzi „nienawiść judejską przeciw hegemonii Benjamina przed Dawidem,” wskazując na szczegóły bardzo ciekawe w opowieści o królestwie benjaminowem. I tak: Czyn haniebny dzieje się w Gibea, mieście Saula; skazana na śmierć żona shańbiona pochodzi z Betleem, grodu Dawida, miasto Jabes-Gilead, przez które Saul zdobył tron, jest obarczone przekleństwem. Z powyższego widzimy, jak owa nienawiść plemienna umiała przekształcić rdzeń opowieści historycznej.

Opowieści historyczne, które się znajdują w „Księdze Sędziów,” są prawdopodobnie podaniami, przechowywanemi w szczepach oddzielnych. Fakt, że spotykamy tu niekiedy opowiadania podwójne, w szczegółach sprzeczne, jest naturalny i nie zmniejsza wcale historycznej wartości całokształtu, pomimo, że księga ta nie jest w ścisłem znaczeniu historyą, lecz uważać ją trzeba za owoc rozpamiętywań filozoficzno-religijnych. Podług Drivera, możliwą jest rzeczą, że już przed Deuteronomium istniał zbiór opowieści o sędziach, ale dopiero redaktor podeuteronomiczny ujął je w ramy, śród których przedstawił teoryę własną o biegu wypadków historycznych w owym okresie.

Dwie „Księgi Samuela," które stanowiły pierwotnie jednę całość, noszą swój tytuł od głównego ich bohatera, najwybitniejszej postaci wieku, która na całą historyę okresu, opowiedzianą w tych księgach, stanowczo oddziaływała. Księga rozpoczyna się od szczególnych okoliczności, które prowadziły do urodzin Samuela i ciągnie się aż do kresu działalności publicznej Dawida, a śmierć Saula rozgranicza księgę 1-ą od 2-ej. Treść ksiąg daje się ugrupować w 4 rozdziałach: 1) Samuel i ustanowienie królestwa (I, 1—14); 2) Saul i Dawid (I, 15—31); 3) Dawid (II, 1 — 20); 4) Dodatek o treści mieszanej (II, 21—24). W rozdziałach od 1 — 14 autor opowiada o urodzeniu i młodości Samuela, zwiastując upadek domu Eli, o zwycięztwie Filistynów nad Izraelitami, tudzież o zabraniu przez wrogów i odesłaniu arki świętej. Następnie Samuel, który występował dotychczas jako prorok, ukazuje się jako sędzia, pod którego wodzą Izraelici odnieśli zwycięztwo nad Filistynami pod Ebenezer. Dalej opowiada autor o wypadkach, które Saula na tron dźwignęły, opisuje środki obrony Saula przeciw Filistynom i czyn bohaterski Jonathana pod Michmas, a kończy przeglądem ogólnym wojen Saula i szczegółami o jego rodzinie. W rozdziałach powyższych zespolone są najwidoczniej dwie opowieści: starsza i młodsza, które różnią się zasadniczo w wielu szczegółach. Jakoż mamy tu niezgodne z sobą podania o przyczynach, które wywołały monarchię, o stanowisku Samuela, jakie zajmował w kraju, o roli jego względem wyboru Saula, o miejscu, w którem był namaszczony i t. p. Opowieść starsza należy do najlepszych pomników dziejopisarstwa hebrajskiego, odznacza się bowiem wielką żywością w obrazach i ścisłością w szczegółach pojedynczych; opowieść młodsza jest niewątpliwie deuteronomiczną, a chce uchodzić za starszą. W rozdziałach 15 — 18 Samuel występuje przeciw

Saulowi i namaszcza Dawida, który zjawia się na dworze króla raz jako harfista i giermek, to znów jako chłopię pasterskie, nieświadome sztuki wojennej. Powodzenie Dawida budzi zazdrość w Saulu, wskutek czego (19—22) Dawid ucieka do Samuela w Rama, następnie do Abimeleka w Nob, później do Achisa w Gath, a w końcu do jaskini Adullam. W rozdziałach 23 — 31 spotykamy opowieść o dalszych wędrówkach Dawida aż do śmierci Saula i Jonathana.

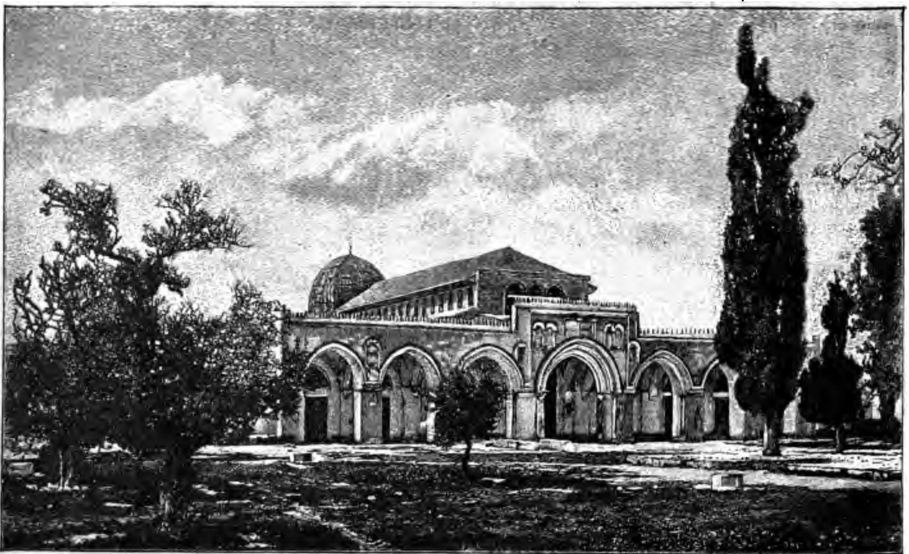
W księdze II rozdziały pierwsze (1—8) opowiadają o żalach Dawida nad zgonem mężów, przed chwilą wzmiankowanych; o namaszczeniu Dawida na króla w Hebronie; o zamordowaniu Isbosetha, o zdobyciu fortecy Jebuzytów, którą Dawid zamienia na stolicę, o zwycięztwach nad Filistynami; o przeniesieniu arki świętej do grodu Dawida; o wróżbie Natana wskutek zamiaru Dawida zbudowania świątyni dla arki i nakoniec o czynach wojennych króla w ogólności, tudzież o jego pomocnikach. W rozdziałach dalszych (9 — 20) czytamy o wydarzeniach na dworze Dawida, wykazujących dlaczego ani Ammon lub Absalon, ani Adonia nie wstąpili na tron po ojcu; o przyjaznej opiece króla nad synem Jonathana, Mefiboszetem (Meribaal); o wojnie z Ammonem; o Dawidzie i żonie jego, Bethsabie, tudzież o urodzeniu Salomona; o shańbieniu Tamary przez jej brata przyrodniego Amnona i o zamordowaniu tegoż z rozkazu Absalona; o powstaniu i śmierci Absalona i o sługach Dawida. Rozdziały następne (22 — 24), wypełnione treścią mieszaną, opowiadają o głodzie w Izraelu, o czynach bohaterskich w walkach z Filistynami, o dawidowym hymnie zwycięztwa (Psalm 18), o ostatnich słowach Dawida, o bohaterach tego króla i o dokonanym przez niego spisie ludności.

Po ścisłem rozważeniu „Ksiąg Samuela" hebraiści przyszli do przekonania: że nie są one dzie-

łem jednolitem; że nie mogły powstać z pod jednego pióra, ani w jednym czasie; że są one zlepkiem opowiadań starszych (najpóźniej około 700 r. przed Chr.) i młodszych, podeuteronomicznych, i że wskutek tego zawierają sporo podań wręcz sprzecznych. Bądź co bądź, w „Księgach Samuela" stoimy już na gruncie czysto historycznym, a tradycye ich starsze nietylko należą do pereł literatury powszechnej pod względem literackim, ale prócz tego stanowią źródło nieocenione, któremu zawdzięczamy wszystkie nasze wiadomości o najważniejszej epoce dziejów izraelskich.

Obie „Księgi Królewskie" obejmują dzieje Izraela od chwili, gdy Dawid, po buncie Adonii, mianował Salomona swoim następcą—aż do wyswobodzenia Jojachina z niewoli babilońskiej przez Ewil Merodacha w r. 562 przed Chr. Budowa obu ksiąg jest w istocie rzeczy podobna do średniej części „Księgi Sędziów". Autor czerpał widocznie swój materyał ze źródeł starych, rozszerzając go niekiedy i dopasowywując do ram odpowiednich, które obejmują i szczegóły chronologiczne, i odwoływania się do źródeł, i sądy o charakterze różnych królów, tudzież o ich stanowisku względem kultu wyżyn. Wszelako zarówno materyał stary, jak i uzupełnienia swoje przetopił autor na całość jednolitą pod względem formy literackiej, która odznacza się jednakową wszędzie charakterystyczną frazeologią. — Zarówno sposób traktowania dziejów, jak i wyrażenia językowe, przekonywują hebraistów, że autor był pod silnym wpływem Deuteronomium.

Podług Drivera, „Księgi Królewskie" podzielić można na 3 części; 1) Salomon (I, 1 — 11); 2) Izrael i Juda (I, 12—II—17) i 3) Juda (II, 18—25). Każda z tych części posiada cechy rozliczne, po których rękę kompilatora księgi rozpoznać można, ale szemat, czy plan całego dzieła przedstawia się najwyraźniej w części 2-ej, gdzie



El-Aksa w obwodzie świątyni

redaktor zestawia dane o rządach królów kolejnych w obu państwach i ustala stosunek pomiędzy niemi. Dla każdego panowania używa on jednakowego wstępu i zakończenia, dodając bardzo rzadko do formuły końcowej jakąś uwagę. Księga Królów różni się tem od wszystkich poprzednich ksiąg historycznych, że wskazuje na źródła, do których należą: 1) „Księga dziejów Salomona"; 2) „Księga roczników królów izraelskich" i 3) „Księga roczników królów Judy". Źródła te autor cytuje zwłaszcza wtedy, gdy mówi o królach, o ich budowlach, czynach wojennych i innych przedsięwzięciach publicznych, z czego wnosić można, że „Księgi roczników", mające charakter polityczny, odzwierciedliły działalność królów publiczną i urzędową. „Roczniki" takie prowadzili, począwszy od założenia monarchii, kanclerze królewscy, którzy, jako historyografowie dworscy, czyli rocznikarze państwowi, mieli obowiązek zapisywania wszystkich wydarzeń dziejowych. W opowieści o królach, niezależnie od ram redaktora, rozróżnić można dwie składowe części: 1) krótkie wiadomości statystyczne, które się odnoszą do ważnych wypadków politycznych, czerpane z roczników królewskich i 2) dłuższe opowiadania, złożone, które zazwyczaj przedstawiają fakty, związane mniej lub więcej z działalnością mężów proroczych. Jakkolwiek pisane w czystym stylu hebrajskim, odznaczają się one tu i owdzie wyrażeniami specyalnemi, które wskazują na północ, jako ojczyznę autorów. Byli nimi najniezawodniej przeważnie prorocy z państwa północnego, których opowiadania kompilator wcielał do swego dzieła bez zmiany. Że zaś w „Księgach Królewskich" spotykamy mnóstwo szczegółów, odnoszących się do świątyni, hebraiści przypuszczają, że kompilator mógł także korzystać z jej archiwum. W rozdziałach pierwszych (I, I—II), po zakończeniu histori Dawida i wstępie do dziejów Salomona nastę-

puje opowiadanie, którego rdzeniem są budowle tego króla, a mianowicie świątyni i pałacu. Z tą treścią główną kompilator zespołił grupę opowieści i uwag, mających uwypuklić wiedzę Salomona, jego wspaniałość królewską i bogactwo, płynące ze stosunków handlowych, poczem dopiero idą wiadomości, które przygotowują czytelnika do historyi podziału państwa. W pokładzie księgi przeddeuteronomicznym, który rozwija blask panowania Salomona, autor starożytny opowiada z zadowoleniem widocznem o potędze i zaletach tego króla, tudzież o sławie jego u narodów odległych, strony zaś ciemne rządów i charakteru monarchy zdają się pochodzić przeważnie od deuteronomicznego kompilatora dzisiejszych Ksiąg Królewskich. Żaden z królów następnych nie był już ujęty w ramy tak szerokie, jak Salomon, gdyż w dalszym ciągu autor przedstawia obraz ogólny całej historyi królów od rozdziału państwa aż do zniszczenia Jerozolimy. Jestto dzieło nawskroś jednolite. Spotykamy tu naprzód o każdym królu dane ściśle statystyczne w formule stereotypowej. Przy królach judejskich: wiek ich w chwili wstąpienia na tron, długość panowania, imię matki, śmierć i pogrzeb; przy królach izraelskich — tylko trwanie rządów i śmierć. Prócz tego, przy wstąpieniu na tron królów judzkich autor podaje odpowiedni rok panowania współczesnego króla izraelskiego i odwrotnie. Najważniejszą rzeczą dla naszego autora jest cenzura teokratyczna, którą daje każdemu królowi, a stanowisko jego w tym względzie jest ściśle deuteronomiczne. Właściwie tedy autorowi idzie tylko o przedstawienie historyi kościoła izraelskiego, a po dzieje świeckie odsyła on czytelników do „Kronik", które uważa nietyle za źródło, ile raczej za uzupełnienie podanych przez siebie wiadomości. Właściwy rdzeń „Ksiąg Królewskich" stanowi gru-

pa rozdziałów: I, 13, 14—21, I, 17, II, 10, ktore należą do najlepszych i najcenniejszych zabytków Starego Testamentu. Rozdziały te przedstawiają dzieje obu wielkich proroków: Eliasza i Elizeusza, dając nam możność wniknięcia głębszego i w historyę świecką tych czasów wielce burzliwych. Obok wiadomości efraimickich, które dotyczą dziejów królestwa północnego, spotykamy opowiadania dłuższe o państwie południowem, pochodzenia judzkiego, a po upadku Samaryi kompilator rozwija szeroko przyczyny, które ten upadek spowodowały, oraz wyjaśnia, zkąd powstała ludność mieszana i religia mieszana, która istniała w Samaryi. Z rozdziałem 18-ym księgi drugiej rozpoczyna się panowanie Hiskiasza, a w miarę, jak wypadki są bliższe czasów kompilatora, bierze on żywszy udział w swej księdze, wcielając do niej bądź wiadomości własne, bądź przejęte od pokolenia, które przed nim bezpośrednio istniało. Panowanie Jozyasza, za którego nastąpiło odkrycie Księgi Praw i reforma na nich oparta, przedstawia autor i szerzej i z widoczną miłością przedmiotu.

Podług Wellhausena i Kuenena „Księgi Królewskie" były już zamknięte przed niewolą, t. j. około r. 600, a ich autorem, t. j. redaktorem deuteronomicznym był, jeśli nie sam Jeremiasz, to w każdym razie mąż współczesny, który żył i pisał pod wpływami identycznemi. Deuteronomium dostarczyło mu skali, podług której kompilator ocenia osoby i czyny, przedstawiając dzieje od początku rządów Salomona nie przedmiotowo, lecz z punktu widzenia praw deuteronomicznych. Posłuszeństwo tym prawom lub odstępstwo od nich decyduje o przyjaznym lub wrogim sądzie kompilatora.

Już Spinoza twierdził, że księgi historyczne Starego Testamentu w dzisiejszej swojej postaci stanowią wielkie spoiste dzieło historyczne, które przedstawia dzieje narodu izraelskiego od stworze-

nią świata aż do upadku Jerozolimy, i że cały materyał tego dzieła jest pragmatyzmem religijnym nawskroś przejęty. Ten jednostronny wprawdzie, ale niezaprzeczenie wspaniały obrachunek z całą przeszłością narodu izraelskiego przypada, podług hebraistów nowożytnych, na dobę niewoli babilońskiej, gdyż wówczas właśnie wszystkie warunki zewnętrzne i filozoficzne sprzyjać musiały takiemu procesowi duchowemu. Upadek państwa i społeczeństwa ludowego rozbudził zamiłowanie do przeszłości, której wskrzeszenie w dziejach miało uchronić Izraela od zupełnej zagłady w teraźniejszości, a zarazem rozbudzić nadzieję i wiarę w przyszłość jaśniejszą. Przy rozpamiętywaniu jednak przeszłości musiano przedewszystkiem wyjaśnić, dlaczego Jahwe oddał poganom na pastwę swój lud, swój kraj i swą świątynię? Właściwym tedy problematem dla wygnańców babilońskich była teodycea, która właśnie wykazać miała, że to, co się stało, stać się musiało. Podstawę do tej teodycei dały poglądy proroków, oraz ich wytwór prawodawczy—Deuteronomium. Wszystkie klęski, które się zwaliły na Izraela—to kara za grzechy, a właściwie za bałwochwalstwo; grzech Jeroboama unicestwił Izraela, a grzech Manassesa mógł być—pomimo poprawy późniejszej — odpokutowany tylko przez upadek Judy. W ten sposób powstało przedstawienie prorocze dziejów izraelskich, które miało nietylko swoją stronę teoretyczną, skierowaną wstecz ku przeszłości, ale zarazem nawskroś praktyczną, zwróconą naprzód, ku przyszłości, wierzono bowiem w zmartwychwstanie ludu, zwiastowane wyraźnie przez proroków z woli Jehowy. Jakoż historya prorocza przeszłości stać się miała przestrogą i prawidłem przyszłości. Powstający z grobu wygnania Izrael nowy miał unikać błędów i grzechów Izraela starego, przez które ten ostatni zginąć musiał. W tym duchu właśnie rozwijali na wygnaniu swoją potężną

działalność historyograficzną najrozmaitsi mężowie, gdyż jedna ręka nie mogła zestawić i zredagować dzieła tak olbrzymiego.—Hebraiści nowożytni twierdzą, że to opracowanie dziejów deuteronomiczne występuje w różnych księgach z siłą rozmaitą: najpotężniej w księgach Jozuego, Sędziów i Królów, częściowo w Pięcioksięgu i Księdze Salomona, a bardzo słabo w Genesis. Wszelako redaktorowie, przerabiając całość, usuwali z niej to wszystko, co mogło szkodzić charakterowi dziejów religijnobudującemu, jak np. w Księdze Sędziów i drugiej Samuela.—Zarówno tedy Pięcioksiąg, jak i następne dzieła historyczne, wyszły w opracowaniu jednej szkoły, która podczas wygnania nadała im jedno zabarwienie deuteronomiczne. Z kolei Heksateuch uległ znów przekształceniu zupełnemu przez Kodeks Kapłański, który oddziałał i na późniejszą literaturę, a w szczególności na tak zwaną „Kronikę".

Tytuł hebrajski tych ksiąg jest *Dibrehajamim*= „słowa (albo wydarzenia) dni", t. j. „roczniki." Grecy nazywają je παραλειπόμενα, t. j. uzupełnienia starożytnych ksiąg historycznych, a nazwy te: *Paralipomena* lub *Chronica* przeszły do łacinników i do naszej Biblii. — „Kroniki", stanowiące w Kanonie hebrajskim jednę księgę wraz z dalszym ich ciągiem, t. j. z księgami Ezdrasza i Nehemiasza, stanowiącemi w tymże kanonie również jednę księgę „Ezdrasz", składają się na drugą grupę wielką pism historycznych, przechowanych w St. Testamencie. Z wielu wskazówek okazuje się, że grupa tą stanowiła rzeczywiście jedną księgę spoistą. Świadczy o tem nietylko styl, który różniąc się bardzo wyraźnie od stylu ksiąg dawniejszych, łączy najściślej księgi tej grupy, lecz także stanowisko, z którego autorowie traktują dzieje, tudzież metoda przy wyborze materyału, oraz upodobanie wyjątkowe, z jakiem przedstawione zostały w tych księgach takie przed-

mioty, jak gienealogia, przeglądy statystyczne, ceremonie religijne, oraz szczegóły, dotyczące klas kapłańskich i organizacyi kultu publicznego. Prócz tego księga Ezdrasz-Nehemiasz zaczyna ściśle od miejsca, na którem kończy księga Kronik i rozwija dalej opowiadanie podług planu tego samego aż do czasu, gdy zarządzenia teokratyczne, pod któremi żył autor, wprowadzone zostały ostatecznie za staraniem Ezdrasza i Nechemiasza.

Otóż całe to dzieło, którego część pierwszą stanowi „Kronika", opowiada—nie zawsze z jednakową obfitością szczegółów—dzieje Izraela od Adama do powtórnej obecności Nehemiasza w Jerozolimie, t. j. do roku 432 przed Chr. Ale, jakkolwiek opowiadanie ogarnia tak wielki obszar czasu, cel autora jest bardzo ograniczony. Dzieło ma przedstawiać historyę Judy, z uwzględnieniem szczególnem faktów, będących w związku ze świątynią w czasach królestwa i po wkrzeszeniu gminy. Autor, który zdaje się być wszędzie tąż samą osobistością, zaczyna faktycznie od Adama, ale idzie mu głównie o rodowody, które mają ustalić stosunek szczepu Judy do innych ludów, a śród szczepów izraelskich wynieść na plan pierwszy szczep Lewi. Zacząwszy od historyi królów, autor załatwia się szybko z Saulem, a mówi szeroko o Dawidzie i Salomonie, zaś po rozdziale państwa autor pomija całkiem historyę królestwa północnego, a historyę Judy przedstawia w szeregu wyjątków z Ksiąg Królewskich, uzupełniając je dodatkami własnemi. Jakkolwiek dzieje świeckie nie są wykluczone z opowiadania, to jednak autor ma przyjemność największą w rozwijaniu stosunków religijno-kultowych. Że zaś ta sama dążność uwydatnia się najwymowniej i w księdze Ezdrasz-Nehemiasz, przeto Reuss nazywa całe dzieło (Kronika, Ezdr. Neh.) „Kroniką kościelną Jerozolimy".

Ponieważ autor doprowadza gienealogie aż do

6-go pokolenia po Zerubabelu, przeto „Kroniki” nie mogły powstać przed r. 350, a najnowsi krytycy wykazują, że powstały one wkrótce po r. 332 przed Chr. i że ich autorem był Lewita, członek chóru świątyni. Dodatki, któremi autor uzupełniał dzieło historyków poprzednich, składają się: albo z materyału statystycznego, z gienealogij, z opisów imion i t. p.; albo ze szczegółów, odnoszących się do organizacyi kultu publicznego, lub też przedstawiających zwyczaje religijne, zwłaszcza te, w których brali udział Lewici i śpiewacy; albo wreszcie z ustępów dydaktycznych, które przejawiają dążność do nadania wydarzeniom historycznym tła obyczajowego. Dążność tę uwydatnia autor najsilniej w mowach proroków, których daleko częściej, niż księgi stare, łączy z królami, kładąc im w usta (prorokom) przepowiednie bezbarwne i szablonowe o szczęściu, lub klęskach królów, oparte na ich zasługach.

Śród hebraistów nowszych wiarogodność „Kronik” jest mocno zachwiana. Niemożliwą jest rzeczą—pisze Driver — uważać niektóre składowe części tych ksiąg za historyczne w ścisłem znaczeniu tego słowa, gdyż całkowity obraz przeszłości Izraela w „Kronikach” odstępuje całkiem, jak twierdzi Cornill — od obrazu ksiąg Samuela i Królewskich. Kronika, w istocie rzeczy, chce być nie historyą Izraela, ale dynastyi Dawidowej, ze szczególnem uwzględnieniem kultu świątyni. Stanowisko autora zasadza się na lewityzmie najściślejszym i to takim, który się wytworzył dopiero po długiem panowaniu Kodeksu Kapłańskiego. Sposób, w jaki kronikarz przekształca dzieje starożytne w duchu lewityzmu, występuje tam najwidoczniej, gdzie możemy skonstatować spożytkowany przez autora materyał z ksiąg Samuela i Królewskich. Jakoż przedewszystkiem bije w oczy mechaniczne przeprowadzenie zasady, że wszelkie przewinienie pociąga za sobą karę natychmiastową, że każda klęska jest karą



Meczet, wzniesiony na grobie Abrahama.

za grzech, a następstwem bezpośredniem pobożności musi być szczęście niezawodne. Ztąd też kronikarz, mówiąc o Dawidzie, wcale nie wspomina, że był wodzem bandy i wasalem Filistynów, nic nie mówi o jego wiarołomstwie małżeńskiem i zbrodni względem Uryasza, milczy zupełnie o faktach smutnych w rodzinie Dawida i o sposobie wstąpienia na tron Salomona. Celem tych wszystkich przemilczeń — otoczenie Dawida, jako właściwego twórcy świątyni, nimbem świętości. Tylko spis ludności poczytał mu autor za winę, spełnioną pod wpływem szatana. Kronikarz, pragnąc Dawidowi, a nie Salomonowi, który tolerował bałwochwalstwo, przypisać całą zasługę przygotowania wszystkiego, co było potrzebne do budowy świątyni i urządzeń kultowych, poświęca aż 7 rozdziałów szczegółom o gromadzeniu przez Dawida materyałów budowlanych (samego złota i srebra za 5 miliardów rubli) i o innych rozporządzeniach jego w tym kierunku. Nawet model świątyni i wszystkich naczyń kościelnych miał wręczyć Dawid Salomonowi wraz z wykazem, pochodzącym z ręki Jehowy. Poglądowi mechanicznemu, podług którego szczęście i potęga królów były w ścisłym związku ze stopniem ich pobożności, odpowiadają także i dane, dotyczące liczby wojowników. To też u kronikarza królowie najpobożniejsi rozporządzają wojskiem najliczniejszem, którego cyfry przesadził autor do śmieszności. I tak: Dawid miał $1^1/_2$ miliona wojowników, Józefat — przeszło milion, Asa — 580,000, Abia — 400,000 (przeciw 800,000 Izraelitów, z których pół miliona w boju poległo), Urya—307,000, Amazya—300,000, Rehabeam—tylko 180,000. Wojska te zresztą służyły właściwie nie do walk, lecz co najwyżej do gnębienia i prześladowania, gdyż ufność w orężu i innych środkach zewnętrznych, jako grzeszna, obrażała uczucie teokratyczne kronikarza, który liczył tylko na działanie Jehowy bezpośrednie. Że przy

takiem traktowaniu dziejów kronikarz przeprowadza od początku historyi prawo kapłańskie, jako prawo Mojżesza, w którego świetle ocenia wszystkie wypadki dziejowe — to już wynika z natury rzeczy. Zresztą, wszak autor śród innych źródeł powołuje się także na „Midrasz do ksiąg Królewskich", a *midraszim*, o których wkrótce obszerniej mówić będziemy, oznaczają specyalny gatunek pism, które zawierają dydaktyczny i budujący wykład ksiąg starych. Przekształcenie dziejów w „Kronikach" mogło nastąpić i pod wpływem podań ówczesnych, z których autor czerpał niewątpliwie, a które już od niewoli babilońskiej urobiły się zgodnie z prądami nowemi. Kronikarz odzwierciedla wiernie ducha swojego czasu, w którym rozpoczął się nowy sposób odtwarzania przeszłości narodu, t. j. *idealizowania* tej przeszłości i cofania nowych przepisów kultu aż do epoki Dawida. „Kronika" ma styl sobie właściwy, który przejawia nietylko nowe przykłady budowy zdania i składni, świadczące, że albo język był już w upadku, albo autor nie władał nim należycie, ale także właściwości rozliczne i odrębne formy wyrażenia, obce innym pismom powygnaniowym.

VII.

Okres grecki historyi Żydów aż do Antyocha Epifanesa. — Hellenizacya Judaizmu. — Reakcya, wywołana okrucieństwami Antyocha. — Makkabeusze. — Walka o swobodę religijną.—Niepodległość Judei pod rządami Hasmoneuszów.

Olbrzymie państwo perskie, które w okresie swego upadku było przedmiotem nienawiści Żydów

uzasadnionej, runęło pod ciosami Aleksandra W. Dla Żydów, którzy nie mieli pojęcia ani o rzeczywistym rozstroju Persyi, ani o starannych przygotowaniach wojennych, jakie poczynił przezorny Filip Macedoński, zjawienie się nagłe Aleksandra było zjawiskiem wprost cudownem. Gdy król ten zwyciężył Daryusza Kodomana (333 r.), podbił Syryę północną, zdobył i ograbił Damaszek, gdy pod ciosami jego upadła Gaza i inne miasta filistyńskie, Żydzi nie mogli wątpić, że przejdą pod panowanie nowego pana. Podania ich opiewają, że Aleksander odwiedził w tym czasie Jerozolimę i że pod wpływem snu cudownego postanowił oszczędzać Żydów i obdarzyć ich nawet wielkiemi przywilejami. Ale ta tradycya późniejsza, która miała na celu spotęgować sławę rasy żydowskiej, nie ma z prawdą historyczną nic wspólnego. Aleksander W., oddany całkowicie swym wielkim planom podbicia Egiptu, nie miał czasu na zbaczanie z drogi dla marnej gminy jerozolimskiej, skoro nawet zdobycie grodu tak ważnego, jak Damaszek, powierzył swemu jenerałowi. Wezwani o haracz, żywność i posiłki dla wojska, Żydzi musieli się poddać żądaniom króla wielkiego, a nie brak wskazówek, że dobrowolnie zasilali jego armię ochotnikami, gdyż pośród krajów, które zdobywał Aleksander, były liczne warstwy żydowskie, wrogo dla ciemięzców perskich usposobione. Za Aleksandra życie gminy żydowskiej w Palestynie uległo właściwie tej tylko zmianie, że płacono haracz nie Persyi, lecz Macedonii. Wielki kapłan Jaddua załatwiał, jak dawniej, sprawy miejscowe, podlegając gubernatorowi, który urzędował w Samaryi. Ale gdy podczas pobytu Aleksandra w Egipcie Samarytanie zamordowali Andromacha, który był zwierzchnikiem Coele-Syryi, wielu mieszkańców przypłaciło tę zbrodnię śmiercią lub wygnaniem, silna załoga macedońska sprowadzona została do Samaryi, a Żydzi (podług tra-

dycyi późniejszej) otrzymali szmat posiadłości samarytańskich. Aleksander unieśmiertelnił krótki swój pobyt w Egipcie założeniem grodu nowego, Aleksandryi, której utorowało drogę do wielkości handlowej zniszczenie Tyru. Położona nad morzem, w pobliżu jeziora Mareotis, Aleksandrya miała wyborne stanowisko obronne, a zaopatrzona w przystań wspaniałą i połączona z Nilem kanałem, zdobyła monopol handlu wschodniego. Gród ten, zbudowany kosztem królewskim, należał do najpiękniejszych miast starożytnych, a na ludność jego składali się Egipcyanie, Grecy i Żydzi, rozmieszczeni w dzielnicach własnych. Żydzi mieszkali razem w stronie miasta północno-wschodniej, w dzielnicy otoczonej murami, żyjąc podług praw własnych i pod kierunkiem rodaka, który nosił tytuł *Alabarchy*. Rozumna polityka zdobywcy Egiptu ściągała do Aleksandryi wielu Żydów, których liczba za Ptolomeuszów ciągle wzrastała, tak, że z czasem gród ten stał się drugiem największem ogniskiem Żydów w całym świecie.

Zdobywszy Egipt i złamawszy ostatecznie potęgę Daryusza pod Arbellą w r. 331, Aleksander dotarł zwycięzko aż do Indusu, ale zanim zdołał zorganizować swe państwo olbrzymie, umarł w roku 323, nie zostawiając następcy. Wielki ten monarcha, obdarzając ustępstwami liberalnemi ludy podbite dla zjednania sobie ich lojalności, był nadewszystko szerzycielem kultury greckiej. Budując miasta greckie, wprowadzając kolonistów greckich i szerząc obyczaje greckie w całem państwie, uczynił kulturę helleńską modną na wschodzie, który jest z natury naśladowczym. Wskutek tych usiłowań życie ludów Azyi południowo-zachodniej i Egiptu uległo rdzennemu przekształceniu pod wpływem greckim. Wpływ ten musiał dosięgnąć i Pa-lestyny, gdyż takie miasta nadmorskie, jak: G-Aszdod, Askalon, Joppa, Appolonia i Ptolo-

stały się szybko ogniskami ludności greckiej. Oprócz Samaryi, liczne miasta na wschód Jordanu, jak: Hippos, Gadara, Pella, Gerasa i Filadelfia, były skolonizowane i shellenizowane przez weteranów Aleksandra. Tym sposobem od początków okresu greckiego gmina żydowska w Palestynie była szczelnie otoczona silnym pierścieniem miast helleńskich. Podboje Aleksandra spowodowały zetknięcie się nagłe i najściślejsże dwu wielkich prądów starożytnej myśli i kultury, wskutek czego rzeczywista historya cywilizacyi ludzkiej w wiekach następnych jest tylko obrazem walki i ostatecznego zlania się żywiołów trwałych obu tych prądów.

Za następców Aleksandra W. Palestyna, stawszy się znów kością niezgody pomiędzy wielkiemi potęgami Wschodu i Zachodu, wskutek położenia swego, nie mogła okupić spokoju nawet uległością niewolniczą. Pierwszego na nią ataku dokonał Ptolomeusz Soter, syn Lagusa, który po śmierci Aleksandra ustalił swe panowanie nad Egiptem. Jerozolima, zaatakowana podczas sabatu, gdy Żydzi w tym dniu walczyć nie chcieli, została zdobyta, a część ludności miejskiej i wiejskiej wywieziono z Palestyny do Egiptu. W kraju tym, który pomimo wspomnień prastarych, miał zawsze dla Żydów siłę przyciągającą, zdobywali oni pod rządami Ptolomeuszów coraz większe wpływy i dobrobyt. Wyzbywszy się wszelkich pretensyj narodowych, Żydzi w Egipcie byli wiernymi poddanymi swych władców, którzy ich otaczali swoją opieką, a mając ambicye bardzo skromne i przystosowywując się łatwo do otoczenia, rozwijali w wielkich centrach Egiptu swój gieniusz handlowy, który im dawał potęgę i znaczenie. Jakoż wkrótce Żydzi stali się najpotężniejszym filarem państwa Ptolomeuszów, zdobywając pod władcami słabszymi wpływy coraz silniejsze, co jednakże potęgowało nienawiść do Żydów zarówno



Bostra, stolica Idumei

ze strony krajowców, jak i kolonistów samarytańskich.

Pod koniec wieku IV wybuchła walka w Palestynie pomiędzy Ptolomeuszami a potężnym współzawodnikiem Antygonem, który, podbiwszy kraj ten około r. 315, musiał go oddać w r. 312, wskutek klęski jego syna Demetriusa pod Gazą. Podług historyka Józefa, Ptolomeusz miał w tym czasie przybyć do Jerozolimy i skłonić wielu Żydów do opuszczenia Palestyny dla Egiptu, a w liczbie wychodźców miał być Hezekiasz, członek wysokiej rodziny kapłańskiej, który zdobył wielki szacunek śród swego ludu. Po śmierci Antygona, który zginął w bitwie pod Ipsus r. 301 przed Chr., Ptolomeusze utrzymali, z małemi przerwami, panowanie swoje nad Palestyną prawie przez wiek cały, pomimo, że Seleucydowie nie przestawali rościć pretensyj do tego kraju. Seleukus I, założyciel Antyochii około r. 300, usiłował wielkiemi przywilejami przyciągać Żydów do tej stolicy, zabezpieczając im równe prawa z Macedończykami i Grekami. Musiały te ponęty oddziaływać na Żydów, gdyż wielką ich liczbę spotykamy później w Antyochii i w Azyi Mniejszej. Wszelako Ptolomeusze mieli więcej uznania pośród Żydów, których tradycye poczytują Ptolomeusza II Filadelfa za opiekuna świątyni, za mecenasa przekładu Pisma Św. na język grecki i za oswobodziciela wszystkich jeńców żydowskich w swojem królestwie. Następca jego, Euergetes, miał złożyć w świątyni jerozolimskiej ofiary bardzo bogate. Płacąc Ptolomeuszom haracz nie nazbyt wielki, Żydzi okupywali nim spokój zupełny i możność swobodnego załatwiania swych spraw wewnętrznych. Doszło nawet do tego, że niejaki Józef, krewniak arcykapłana Oniasza II, wkradłszy się w łaski króla obietnicą podwojenia dochodu z podatków w Syryi i Fenicyi, jeśli mu będzie powierzony urząd zbieracza jeneralnego, przez lat 23 gnębił te kraje zdzier-

stwem niemiłosiernem, oszczędzając wzamian rodaków swoich w Palestynie. Te jego rządy podatkowe, potęgując nienawiść ludów sąsiednich i demoralizując Żydów, stały się dla nich przyczyną całego szeregu klęsk rozlicznych.

Tymczasem polityczny upadek Ptolomeuszów datuje się z wstąpieniem na tron Filopatora, z którym rozpoczął walkę Antyoch III, słusznie nazwany „Wielkim," król Seleucydów od r. 224 przed Chr. Wskutek zdrady jednego z jenerałów egipskich, Antyoch stał się w r. 218 panem Syryi i Palestyny, ale już w roku następnym Filopator odzyskał te kraje po zwycięzkiej bitwie pod Rafią. Skoro jednak po śmierci tego monarchy pięcioletni syn jego zasiadł na tronie w r. 205 przed Chr., Antyoch w dwa lata później podbił Palestynę, armię zaś egipską, która chciała kraj ten odzyskać, zniszczył zupełnie w r. 198. Położenie Żydów, szarpanych przez obie armie, było w tym czasie okropne. Wielu z nich wpadło w niewolę, inni ratowali życie ucieczką, reszta zaś poddała się skwapliwie Antyochowi w nadziei utrzymania niezależności, która, niestety, chybiła. Bądź co bądź, Antyoch, widząc zupełne zniszczenie kraju i stolicy, uwolnił Żydów na lat trzy od podatków, które po upływie tego terminu miały być w porównaniu z dawnemi zmniejszone o $^1/_3$. Prócz tego, chcąc zaludnić kraj, opustoszały, Antyoch wrócił swobodę i mienie Żydom, sprzedanym w niewolę i zabezpieczył gminie nietylko zupełną wolność religijną, lecz także prawa żydowskie. Prócz tego Antyoch przesiedlił 2,000 rodzin żydowskich z Mezopotamii i Babilonu do Frygii i Ligii, prowincyj stale buntowniczych, dając im ziemie wolne od podatków przez lat 10, ziarno na zasiew i odpowiednie środki utrzymania w pierwszym roku, a wymagając wzamian strzeżenia interesów królewskich. Widocznie Seleucydzi, podobnie jak Ptolomeusze, uważali Żydów za poddanych bardzo użytecznych.

Wszelako już następca Antyocha, Seleukus IV, usiłował ograbić świątynię jerozolimską przy pomocy Żyda, Simona, strażnika świątyni, który, pokłóciwszy się z arcykapłanem Oniaszem III, zachęcał króla do rabunku. Skarb ocalony tym razem dostał się następnemu królowi, który, zasiadłszy na tronie w r. 176 przed Chr. jako Antyoch Epifanes, stał się katem Żydów.

Zanim opowiemy o teroryzmie tego monarchy i następstwach ucisku, któremu zawdzięczali Żydzi swe wyzwolenie, wypada powiedzieć słów kilka o wpływie hellenizmu na judaizm w okresie greckim. Pod rządami Greków wielka liczba Żydów, opuściwszy siedzibę palestyńską rozpraszała się dalej po całym świecie. Dążność do centralizacyi, niezmiernie silna w ostatnim wieku panowania perskiego, przyjęła kierunek wprost przeciwny. Zarówno pod wpływem siły, jak i z własnej woli, Żydzi rozpraszali się coraz bardziej, wytwarzając kolonie własne od Indusu do Słupów Herkulesa i od oceanu Indyjskiego do morza Czarnego. Żydzi na Wschodzie prawie całkiem zniknęli na czas długi, gdyż nowi emigranci do Egiptu, w połączeniu z pobratymcami, dawniej w tym kraju osiadłymi, przewyższyli w końcu liczebnie swych współrodaków palestyńskich. Żydzi egipscy, zabrawszy z sobą kopie ksiąg świętych, a zwłaszcza praw, badali je i stosowali z pietyzmem w swych synagogach. Będąc tak blizko Jerozolimy, odbywali do niej pielgrzymki dla obchodzenia uroczystych świąt religijnych i zasilali najskrupulatniej skarb świątyni płaconemi dobrowolnie podatkami. Żydzi egipscy, a zwłaszcza aleksandryjscy, związani bezpośrednio z życiem greckiem i otoczeni atmosferą myśli greckiej, oddziaływali potężnie na Żydów palestyńskich, wytwarzając coraz szerszy typ judaizmu. Oddani całkowicie handlowi, musieli, rzecz prosta, przejąć język, który, będąc zmodyfikowaną i uproszczoną for-

mą greckiego języka klasycznego, otworzył Żydom jednocześnie przystęp swobodny do skarbów literackich Hellady. Jakoż język ten już dawniej wyrugował w Egipcie mowę hebrajską, która nawet i w Palestynie prawie zupełnie wyszła z użycia, zastąpiona przez język aramejski. Wpływ grecki na Żydów palestyńskich musiał się wzmagać i z tej przyczyny, że zalewał on potęgą swoją wszystkie ludy wokół Judei. Nietylko Azya Mniejsza, gdzie hellenizacya była już w połowie dokonana, ale Syrya, Fenicya, Assyrya starożytna, Krainy Kaukaskie, starożytna Chaldeja, Medya, Persya, aż do Baktryany—wszystko się hellenizowało, przyjmując religię, język, zwyczaje i strój Greków, a ten przypływ helleński uderzał ciągle w małą wysepkę żydowską i jej warownią Jerozolimę. Zresztą, wielkie wypadki, wstrząsające całym Wschodem od r. 330, musiały zapładniać wyobraźnie i rozszerzać widnokręgi pojęć. Niepodobna, aby śród Żydów Judei umysły bardziej otwarte nie były uderzone tą szczupłością miejsca, którą kraj ich zajmował na ziemi i nie dostrzegły wielkiej przesady w owych pretensyach żydowskich, że losy rodu ludzkiego zależą mniej lub więcej od dokładności, z jaką ludzie stosują się do prawa tak wyjątkowo złożonego. W dodatku purytanizm żydowski ze swoją poprawnością obrzędową był przy pewnych stronach poważnych haniebnie nudny, zwłaszcza dla ludzi umiejących ocenić przyjemności bytu. Dla tych właśnie Żydów hellenizm posiadał swój urok niewysłowiony. Umysłom poważnym dawał on swoją literaturę, swą filozofię, nauki i sztuki, dla umysłów powierzchownych miał swą wesołość pogodną, swoją wytworność najwyższą, swoje rozkosze i rozrywki wykwintne, zaprawne zwykle dobrym smakiem. Judaizm nie mógł nawet imponować moralnością, bo i ta była niższa od greckiej, a w dodatku mniej przyciągająca. Du-

chowna odporność Żydów malała ciągle pod tchnieniem formalizmu religijnego, który dał wprawdzie ludowi arcy-kapłanów, ale nie mógł zaszczepić moralności, pomimo, że śród tych dygnitarzów świątyni trafiali się tacy, jak Simeon II (225 — 195) „Sprawiedliwy," zwany w podaniach rabinicznych „wielkim nauczycielem i dobroczyńcą narodu." Jemu to przypisują zdanie, że „świat spoczywa na trzech rzeczach: na prawie, nabożeństwie i dobrych uczynkach." A jednak właśnie ów wpływ helleński przyjął się najprzód w arystokracyi kapłańskiej. Te rodziny bogate, uprzywilejowane, używające wielkiej swobody w stosunkach ze znakomitościami zagranicznemi i mało przyjazne dodatkom prawodawczym, któremi pisarze otoczyli zakon niby płotem cierniowym, posiadały w swojem środowisku najwięcej żywiołów podatnych do hellenizacyi. Dla wielu z nich życie w miastach greckich było nieskończenie przyjemniejsze, niż w Jerozolimie, gdzie pietyzm mroźny rzucał na dnie i w noce zasłonę smutku i monotonii. A w końcu i moda miała swą siłę. Trzeba się było wyróżnić arystokratycznie od szarego tłumu bigotów. Było więc w dobrym tonie żyć po grecku, zmieniać imię hebrajskie na greckie, nosić strój Greków i, jeśli nie zrywać zupełnie z Zakonem, to przynajmniej unikać jego jaskrawości w święceniach sabbatu, w pokarmach i stosunkach blizkich z cudzoziemcami. Naturalnie, wszystko to się stało nie odrazu, lecz przez infiltracyę powolną, która jednak spotężniała bardzo, gdy Palestyna, przeszedłszy od Ptolomeuszów do Antyocha W., stała się przynależnością Syryi. Dzięki ustępstwom tego króla, obok arcykapłanów istniał także senat *(heber)*, t. j. rada starych *(Gerusia)*, jako ciało, mające władzę prawodawczą i wykonawczą, i Zgromadzenie narodowe do rozstrząsania spraw publicznych, złożone z kapłanów i ludu (ἡ συναγωγη), a pisarze świątyni, oraz śpiewacy święci byli urzę-

dnikami publicznymi, którzy razem z senatorami i kapłanami żadnych podatków nie płacili. Dobrobyt ogólny wzrastał bardzo szybko, Jerozolima stała się miastem wielce bogatem, „złoto było potęgą najwyższą zarówno w Judei, jak i w Aleksandryi," a „podarunki i łapówki zaślepiały mędrca." Jak przed wygnaniem, tak i teraz sędziowie znieprawiali sprawiedliwość, a „biedacy byli pastwą bogacza." Judaizm przedstawiał w tej epoce sprzeczności zadziwiające. Obok mężów, jak Szymon Sprawiedliwy, grasowali szeroko tacy karyerowicze, jak Józef, zbieracz podatków, gdyż z jednej strony wpływ zwierzchników greckich szerzył zgniliznę moralną w całym narodzie, z drugiej zaś, pod rządem prawa kapłańskiego, które przestrzegało rytuału—nie uczynków dobrych, czyny najbezwstydniejsze były częstokroć tolerowane. Żyjąc wspomnieniami wielkiej przeszłości i dbając tylko o instytucye obrzędowe, Judaizm helleński w swych przedstawicielach najlepszych mało się troszczył o sprawy życia narododowego, byleby służba boża w świątyni nie była przerwana ani na chwilę. Dla niego szczegóły ce remoniału miały więcej wagi, niż wzrost lub upadek narodów. Ideały więc Żydów ówczesnych były czasowe i ciasne, a ich pojęcia o religii wcale nie budujące, ani ponętne. Zresztą było rzeczą niemożliwą, ażeby wszyscy uczniowie Judaizmu zachowali wiarę nieskażoną w długim okresie doświadczeń bolesnych i rozczarowań. Już przed Nehemiaszem sceptycyzm kiełkować zaczął, a spotęgowały go bardzo zawody i klęski w okresie greckim, podrywając w wielu jednostkach wiarę dawniejszą w doktryny zasadnicze judaizmu. W tej dążności sceptycznej musiał także podtrzymywać wielu Żydów wpływ bezpośredni i pośredni myśli filozoficznej mistrzów greckich, która się też uzewnętrzniła we współczesnych płodach literakich, jak to w swojem miejscu zobaczymy. To też za panowania Ptolomeuszów, któ-

rych rządy były względnie spokojne, ideje greckie, zwyczaje i moralność grecka podbijały Palestynę coraz bardziej. Potężna siła przyciągająca żywiołów greckich, podtrzymywana w dodatku przez powagę rasy panującej, rzucała silny blask dookoła, w którego świetle surowa religia Jehowy z jej obyczajami prostemi, z jej moralnością formalistyczną zdawała się być wierzeniem prowincyonalnem i bezpłodnem. Wszystkie ludy Palestyny, nie wyłączając Samarytanów, naśladowały swoich zdobywców. Język grecki hellenistyczny stał się językiem nietylko handlu, lecz i towarzystwa oświeconego; literatura grecka była przedmiotem studyów wszechstronnych, a obyczaje greckie stały się wzorem w całej Palestynie południowo-wschodniej. Niebezpieczeństwo shellenizowania się zupełnego było dla Żydów tem większe, że przyjmując strój, język i obyczaje greckie, Żyd mógł zdobyć łatwo i majątek wielki i wpływ polityczny. To też pod koniec okresu greckiego liczba Żydów, którzy „chodzili dwiema drogami," t. j. zachowując formalnie wiarę praojców, hellenizowali się całkowicie, była bardzo wielka, nawet w rodzinach duchowieństwa wyższego. A obok tego wzrastała także i liczba apostatów zupełnych, którzy, porzucając religię Jehowy, starali się ukrywać nawet swe pochodzenie, byleby mogli utonąć całkiem w rozkoszach życia greckiego. Bogaci i wpływowi potomkowie Józefa stali się prowodyrami stronnictwa greckiego, które, potężniejąc coraz bardziej, sięgnęło nawet po rządy w gminie. I byłby niewątpliwie, przy dłuższym okresie pokojowym, judaizm Ezdrasza rozpłynął się bez śladu w toni greckiej—gdyby nie okrutny Antyoch Epifanes, który, nie licząc się wcale z naturą ludzką, chciał przyspieszyć proces hellenizacyi Żydów za pomocą tyranii, okrucieństw i prześladowań. To odwieczne zaślepienie tyranów bywa często błogosławieństwem dla ludów: dobrowolnie idąc

ku przepaści, cofają się one pod batem, który ich do niej zapędza!...

Antyoch, pragnąc przyspieszyć shellenizowanie Judei za pomocą stronnictwa greckiego, któremu przewodniczył Jazon, mianuje tego męża arcykapłanem w miejsce wiernego judaizmowi brata jego, Oniasza III. Jazon kazał zbudować gimnazyum na modłę grecką, w któremby młodzież żydowska mogła uprawiać gry atletyczne, odbywane, po grecku, nago. Pomimo, że nowość ta była przeciwna moralności żydowskiej, która potępiała nagość zupełną, to jednak gimnazyum znalazło wielu zwolenników. Doszło do tego, że Żydzi, wstydząc się występować publicznie i nago „ze znakiem świętym przymierza", maskowali go za pomocą środków chirurgicznych, a w rodzinach shellenizowanych zaczęto uchylać się od obrzezywania chłopców. Ale pomimo gorliwości Jazona, który nawet chciał wysłać od Żydów delegacyę do Tyru na uroczystości Heraklesa, t. j. właściwie Baala Melkarta, pewien Menelaus, za obietnicę płacenia Antyochowi o 300 talentów więcej, otrzymał arcykapłaństwo. Skoro jednak ten nowy dostojnik, nie mogąc zebrać z podatków takiej sumy, zaczął podbierać skarb świątyni, lud, oburzony tem świętokradztwem, zamordował przy skarbie Lizymacha, sługę Menelausa, i wystąpił do Antyocha ze skargą na arcykapłana. Ale monarcha skazał na śmierć oskarżycielów. Gdy w tym czasie (r. 172 przed Chr.) wybuchła wojna o Palestynę pomiędzy Ptolomeuszem VI a Epifanesem, Jazon, chcąc odzyskać arcykapłaństwo, wtargnął do Jerozolimy i obległ Menelausa w cytadeli. Ale gdy arcykapłan kazał wycinać rodaków własnych, Jazon uciekł i umarł na wygnaniu, a krok jego, poczytany przez króla za bunt Judei, skłonił Antyocha do zemsty. Jakoż, wtargnąwszy do Jerozolimy, wyciął w pień mężczyzn, kobiety i dzieci, niedobitków zabrał w niewolę, a skarb

świątyni złupił doszczętnie, mianując wodzem stolicy Filipa, Frygijczyka, wielkiego łotra. Prócz tego, powodowany żądzą złota i pragnąc spoganizować Żydów, t. j. unicestwić raz na zawsze ich „zabobony", zabronił: święcenia sabbatu, składania ofiar Jehowie, wszelkiej praktyki obrzędowej i obrzezania. Wobec utraty kultu własnego i konieczności przejścia na poganizm, jedni godzili się z losem, a inni, dzierżąc w swych dłoniach księgę praw — z całem bohaterstwem szli na śmierć. Na czele 22,000 żołdaków Apolloniusz, jenerał syryjski, wszedł do Jerozolimy, a wyczekawszy sabbatu, żeby podejść Żydów bezbronnych, rozpoczął rzeź bezlitosną. Świątynię odarto, a kobiety i dzieci zabrano w niewolę, mury miasta zniszczono, a liczne domy stały się pastwą płomieni. Kto mógł—uciekał bądź do Egiptu, bądź do kryjówek judejskich, a miejsce zabitych i zbiegów zajęli cudzoziemcy. Pozostawiono tylko fortecę, która przez lat 27 groziła miastu.—I teraz w dawnej świątyni wzniesiono ołtarz pogański ku czci Zeusa, z którego krew świńska tryskała na miejsce najświętsze, a lud, pod grozą tortur, musiał w tych ofiarach pogańskich uczestniczyć. Księgi Praw Mojżeszowych były niszczone, a ich obrona śmiercią karana. W tej chwili strasznej nie pozostawało Żydom nic innego, tylko przyjmować poganizm lub ginąć. Był to dzień rozpaczy, ale zarazem i... rozbudzenia. Garstka wiernych prawu Mojżeszowemu wytrwała, krzepiona krwią męczenników, których, podług historyka Józefa, Antyoch kazał batożyć, wyrywać im ciało kawałami, a następnie żywych i umarłych „wieszać na krzyżu", a „matki, które obrzezały swe dzieci, były z wiszącemi u ich piersi niemowlętami oprowadzane po ulicach Jerozolimy, zrzucane z muru wysokiego i zabijane." Te okrucieństwa barbarzyńskie, których obraz ponury przedstawiają nam „Księgi Makkabejskie", łamał i skłaniał do uległo-



Meczet Dawida na górze Sion w Jerozolimie.

ści tyranowi charaktery słabsze, małoduszne, ale zarazem budził odporność i fanatyzm pośród Hassydów, t. j. „pobożnych”, gotowych do walki śmiertelnej w obronie wiary. Historya pierwszych Hasmoneuszów—pisze prof. Reville—jest jedną z najbardziej wzruszających kart w dziejach ludzkości. W historyi religijnej budzi ona ten sam rodzaj sympatyi, jaką w historyi politycznej wywołuje wiekopomna obrona Grecyi, zalanej przez armie Daryusza i Kserksesa. W jednym i drugim wypadku nadzwyczajna nierówność sił i tryumf końcowy wojownika nieporównanie słabszego, który czerpał energię niespożytą w piękności swej sprawy i swojem bohaterstwem ocalił od zniszczenia zarodki cenne mających kiedyś zajaśnieć nad światem wielkich idei— rzucają blask wyjątkowy na te dwie wojenne epopeje. Gdyby nie zwycięztwa Milcyadesa, Temistoklesa i Pauzaniasza, wielka cywilizacya zachodnia byłaby stracona. Gdyby powstanie żydowskie z r. 166 przed Chr. było zmiażdżone, judaizm byłby utonął w helenizmie bezbarwnym, a wraz z judaizmem i ów ferment, który miał obdarzyć ludzkość „wodą żywą religii wiecznej.” Wojny medyjskie uświęciły słuszność praw narodowości; powstanie Hasmoneuszów objawiło potęgę nieujarzmioną sumienia religijnego.

Gdy w mieścinie Modein, o 20 mil na północo-zachód od Palestyny, wiekowy kapłan Mattathias własną ręką zamordował Żyda, który złożył ofiarę na ołtarzu pogańskim, i komisarza królewskiego, który nakłaniał do tej ofiary, a następnie zburzył i ołtarz, wieść o tej odwadze Mattathiasa była oczekiwaną iskrą elektryczną, która wznieciła pożar walk bohaterskich o niepodległość, a właściwie o wolność religijną. Wzywając wszystkich współbraci, wiernych Jehowie, do boju na śmierć lub życie, Mattathias w towarzystwie pięciu dzielnych synów uciekł w góry judzkie, w puszczę Be-

thavenu, ponad doliną Jordanu i ztąd, na czele powstańców, którzy ku niemu pośpieszyli, rozpoczął walkę partyzancką. Burząc ołtarze pogańskie, skazując na śmierć odstępców żydowskich i zmuszając rodziców do obrzezania swych dzieci, Mattathias szarpał zarazem, gdzie się tylko dało, drobne oddziały syryjskie. Skoro zaś po stronie walczących stanęło stronnictwo prawowiernych Hassydów, siła powstańców z dnia na dzień rosła, pomimo, że stronnictwo greckie nie bardzo powstaniu sprzyjało. Prawie po roku walki dzielny wódz-kapłan zakończył życie w r. 167 przed Chr., „ku wielkiej żałości wszystkich Izraelitów." Czując zgon blizki, Mattathias zalecił swym pięciu synom wierność dla Zakonu i wytrwałość w walce, tudzież mianował drugiego z nich, Simona, jako najmędrszego, wodzem naczelnym, a trzeciego, Judasza, jenerałem. Nazwa „Makkabeuszów", związana z tymi synami, miała powstać od przydomka „Makkabeusz", t. j. (ὁ μακκαβαιος=młot), nadanego Judaszowi, miano zaś „Hasmoneuszów" otrzymali oni od swego dziada, Hasmona. Wkrótce Judasz (166—161 przed Chr.) złożył dowody, że był jednym z największych wojowników w Izraelu; odżył w nim duch Jozuego. Zapał nadzwyczajny — pisze prof. Stevenson Riggs—przezorność, stanowczość i energia Judasza umiały natchnąć szczupły jego zastęp taką wiarą w wodza swojego, że mała ta armia była zdolna do wywalczania zwycięztw prawie cudownych. Rozbiwszy naprzód wojsko Apoloniusza, gubernatora Samaryi i Judei, który zginął w tej walce, Judasz rozbił następnie armię Serona, wodza Coele-Syryi, w Beth-horon, gdzie także poległ ten dowódca, a wraz z nim legło 800 wrogów. Nie mogąc sam wystąpić przeciwko Żydom, z powodu braku pieniędzy, tem więcej, że jednocześnie wojował z Partyą, Antyoch wysłał na pole walki Lizyasza, najpierwszego ze swych jenerałów, który objął do-

wództwo naczelne nad armią, złożoną z 40,000 piechoty, 7,000 konnicy i oddziału słoniów, pod wodzą jenerałów doświadczonych: Ptolomeusza, Nikanora i Gorgiasza. Judasz, dzięki zręcznemu manewrowi, spadł jak piorun na tyły korpusu Gorgijusza pod Emmaus, i 3,000 żołnierza położył trupem, a cały obóz, pełen złota, srebra i jedwabiu stał się łupem zwycięzcy (166 przed Chr.). Gdy w roku następnym równie świetne zwycięztwo odniósł mężny Judasz nad Lizyaszem, Żydzi, ożywieni duchem tryumfu, pośpieszyli do Jeruzalem, żeby w świątyni zniszczonej wznieść ołtarz Jehowie i doprowadzić mury do porządku. Jakoż w trzy lata po pierwszej ofierze, złożonej w tem miejscu Zeusowi olimpijskiemu, zapłonęły na ołtarzu nowym ofiary Bogu Izraela, a pagórki wokół świątyni rozbrzmiewały modlitwą dziękczynną, płynącą z serc wdzięcznych ku Jehowie. Pomimo pokoju, zawartego z Lizyaszem w r. 162, który zabezpieczył Żydom swobodę religijną, wojna, wskutek napaści Syryjczyków, nie ustała i przyszła też kolej na 3-go wodza Nikanora, nad którym Judasz odniósł świetne zwycięztwo w r. 161, obchodzone później uroczyście jako „Dzień Nikanora." Dzięki tym zwycięztwom, Judasz był panem położenia—na chwilę, bo nie mógł wątpić, że nowa armia syryjska spadnie na Judeję wyczerpaną. W niepewności o jutro, Judasz postanowił, na nieszczęście Żydów, zwrócić się o pomoc do jedynej potęgi, która była już znana śród gór judajskich — do Rzymu. Jakoż wkrótce po bitwie pod Adasa Judasz wysłał Eupolemusa i Jazona, jako ambasadorów, do senatu rzymskiego, dla zawarcia z nim związku „przyjaźni i przymierza", z którego pomocą mogliby Żydzi wyswobodzić się z jarzma syryjskiego. Senat przyjął serdecznie posłów żydowskich i zawarł z nimi traktat, spisany na tablicach bronzowych, mocą którego Rzymianie i Żydzi mieli sobie wzajemnie pomagać w czasie

wojny. Ale zanim posłowie wrócili z przymierzem, nowy wódz syryjski, Bachides, na czele 22,000 wojska wtargnął do Judei, w której zapał wojenny po tylu wysiłkach osłabł widocznie. Judasz, mając zaledwie 8,000 wojowników, stanął do boju wbrew radom ludzi rozważniejszych i, po całodziennej walce rozpaczliwej pod Eleasa, poniósł klęskę zupełną i śmierć bohaterską, która naród cały pogrążyła w ciężkiej żałobie (161 przed Chr.). Prześladowania na wielką skalę powróciły z siłą dawniejszą, hellenizm znów tryumfował, a w dodatku klęska głodowa wypełniła miarę niedoli. W swej czci i wdzięczności dla rodu Hasmoneuszów, naród wybrał „rządcą i wodzem" brata Judasza, Jonatana, który był więcej dyplomatą i politykiem, niż jenerałem (161 — 143). Lawirując zręcznie pomiędzy pretendentami syryjskimi, umiał on wszystkich wyzyskać i słabość Syryi obrócić na korzyść Judei.

Otrzymawszy za sojusz naprzód arcykapłaństwo i tytuł księcia Judei od Demetriusza I, a następnie od Aleksandra Balasa purpurę, tytuły: στρατηγός i μερίδαρχης, tudzież miasto Ekron z przyległościami, a w końcu trzy powiaty graniczne od Demetriusza II, Jonatan, wolny od kłopotów wojennych, zajął się oczyszczeniem narodu z apostatów, zdobywając sobie w ten sposób miłość Hassydów. A gdy wkrótce wybuchła rewolucya w Syryi i Demetryusz był we własnym pałacu uwięziony, Jonathan, za obietnicę usunięcia załóg syryjskich ze wszystkich fortec Judei, udał się na czele 23,000 żołnierzów do Antyochii i oswobodził króla. Lecz gdy Demetryusz nie dotrzymał zobowiązania, Jonathan, stanąwszy po stronie Antyocha, który rozpoczął walkę o Syryę z Demetryuszem, pobił wiarołomcę i odnowił przymierze z Rzymem. Było to ostatnie powodzenie Jonathana, który, wciągnięty w zasadzkę przez Tryfona, pretendenta do korony syryjskiej, dostał się do niewoli wraz z oddziałem

wojska i był wkrótce potem zamordowany, a miejsce jego zajął ostatni i bodaj najszlachetniejszy z Hasmoneuszów, Szymon (142—135 przed Chr.).— Przezorny ten książę, stanąwszy po stronie Demetryusza w walce z Tryfonem, odzyskał zupełną niepodległość dla Judei w r. 143 przed Chr. Dzierżąc wszystkie fortece krajowe w swych rękach i zdobywszy nawet Gazarę, która mu tamowała drogę do morza, Szymon rozwinął handel, dźwignął rolnictwo i wogóle podniósł pod każdym względem dobrobyt kraju, za co też wdzięczna Judeja mianowała Szymona władcą dziedzicznym, który nawet rozpoczął sam bić monety w postaci szekelów i pół szekelów. — W ciągłej obawie przed Syryą, Szymon odnowił przymierze z senatem rzymskim, który rozesłał listy do Egiptu, Syryi, Pergamu, Kapadocyi i innych mniejszych państw niepodległych z zastrzeżeniem, żeby nie wojowały z Judeą, ani pomagały jej wrogom.

Po śmierci Szymona, który w czasie objazdu Judei był wraz z dwoma synami zdradziecko zamordowany przez własnego zięcia, Ptolomeusza, marzącego o koronie Judei, wstąpił na tron trzeci syn króla, Jan Hyrkanus (135—104 przed Chr.), jeden z największych monarchów judzkich. Początek panowania tego księcia był niefortunny, nie udało się bowiem Hyrkanowi ukarać szwagra, Ptolomeusza, który mu i matkę zamordował, a co gorsze, musiał, wskutek długiego oblężenia Jerozolimy przez Antyocha VII, Sidetesa, króla Syryi, poddać się temu zwycięzcy pod bardzo ciężkiemi warunkami. Skoro jednak Antyoch zginął, a miejsce jego zajął słaby Demetryusz II, Hyrkan, pierwszy z książąt żydowskich, wynajął wojska zagraniczne, ku wielkiemu niezadowoleniu Zydów, i z temi zastępami najemnemi zdobył Medabę, Samegę i Sichem, niszcząc na górze Gerizim świątynię samarytańską, która istniała przez lat 300 jako rywalka świątyni jero-

zolimskiej. Pokonawszy Idumejczyków, Hyrkan, niepomny cierpień współziomków swoich pod terorzmem Epifanesa, zastosował względem pobitych jego metodę, nakazując tym nieszczęśnikom obrzezanie pod grozą wypędzenia z ziemi ojczystej. Ten przymusowy związek synów Edomu z synami Jakóba—pisze Graetz—pomścił się na tym ostatnim, albowiem przez Idumejczyków i Rzymian dynastya hasmonejska upadła, a naród żydowski uległ zniszczeniu. Dokonawszy podbojów, Hyrkan panował spokojnie nad królestwem stosunkowo obszernem i kwitnącem. Liczne monety miedziane świadczą o niepodległości narodu i silnem stanowisku Hyrkana, był on bowiem pierwszym księciem żydowskim, którego imię na monetach wybito. Wreszcie, po zdobyciu i zniszczeniu Samaryi, granice Judei sięgały na północ do góry Karmel, na zachód do Scytopolis, na wschód—po Jordan.

Dynastya Hasmoneuszów, łącząca w jednej osobie władzę i monarchiczną i kapłańską, musiała z konieczności położenia swego podporządkować arcykapłana—królowi. Wojownicy, tak często tryumfujący, dyplomaci zręczni, rządcy i sędziowie, wszczepiani ustawicznie siłą wypadków w wir walk pomiędzy Egiptem a Syryą i pretendentami do tronu syryjskiego, poszukiwani przez tych, którzy ich potrzebowali, Hasmoneusze, jako książęta, musieli istotnie odróżnić się od bohaterskich a skromnych wodzów powstania, twórców przyszłej wielkości swego domu. Czując, że dla utrzymania swej dynastyi i budzenia obawy w nieprzyjaciołach panowanie nad Jerozolimą z okolicami było niedostateczne, że terytoryum tak małe, wystarczające dla arcy-kapłana, istniejącego pod opieką obcej potęgi militarnej, było niczem dla księcia niezależnego, Hasmoneusze usiłowali wytworzyć królestwo prawdziwe, królestwo Dawida i Salomona, w duchu tradycyj zawsze w narodzie żyjących. Lecz czyż mieli



Monety Makkabeuszów.

dla większej swobody ruchów wyrzec się arcykapłaństwa? Byłoby to wielce niepolityczne, gdyż ta godność dawała im również i władzę moralną nad całym ludem żydowskim, przywiązanym wówczas bardziej, niż kiedykolwiek, do swego Zakonu religijnego i do związanych z nim instytucyj kapłańskich. Jednakże łatwo już było przewidzieć, że książę będzie krzywdził kapłana i naodwrót. t. j., że potrzeby, nieodłączne od stanowiska głowy państwa, będą się kłócić na każdym kroku z wymaganiami kapłańskiemi i że z drugiej strony charakter kapłański księcia będzie mu często przeszkadzał jako władcy. Arcykapłan w Jerozolimie musiał dawać przykład najściślejszego przestrzegania Zakonu, który miał wymagania nadzwyczajne. Mógłże więc książę być mu zawsze wiernym, czy podczas wojny w życiu obozowem, czy w spotkaniach z książętami i ministrami zagranicznymi, czy nareszcie w życiu pałacowem, które musiało być prowadzone na skalę dworu panującego? Czyż w stosunkach ciągłych z nie-Żydami mógł książę przestrzegać co chwila nieznośnych, a często śmiesznych przepisów pokarmowych i sabbatowych, które warunkowały czystość legalną?... Wielkość polityczna przyniosła bogactwo i przepych, więc też Szymon zdumiewał gości zbytkiem swego domu, albowiem Hasmoneusze, dawniejsi wodzowie stronnictwa, usiłowali przedzierzgnąć się całkiem w książąt wschodnich, na podobieństwo tylu innych władców. Po cnotach surowych, patryotyzmie bezinteresownym i związku braterskim założycielów niepodległości miały nastąpić obyczaje wolne, dążności nieokiełznane i pogoń namiętna za władzą. Jan Hyrkan umiał się jeszcze utrzymać na wyżynie swych ojców, chociaż ambicya uczyniła z niego zdobywcę despotycznego, który grzeszył niekiedy okrucieństwem. Wprawdzie pod względem politycznym zakończył on dzieło swych poprzedników, lecz już za jego panowania wybuchnął nurtujący od pewnego cza-

su potajemnie ferment wewnętrzny, który odtąd rozdzielił naród żydowski na dwa wrogie obozy, szarpiące go swem współzawodnictwem do ostatniej chwili istnienia Żydów na ziemi własnej.

Od owej pory, gdy Makkabeusze zgnębili helenistów teroryzmem, Hassydzi, jako stronnictwo, istnięć przestali. Wszelako już za rządów Hyrkana Żydzi żarliwsi zaczęli odczuwać niebezpieczeństwo, grożące religii ze zbyt częstych stosunków z poganizmem, który przenikał do świątyni i zarażał arcykapłanów. Aby zażegnać powrót niebezpieczeństwa, owi purytanie fanatyczni uważali za konieczne rozszerzyć przepaść, która rozdzielała Żydów od pogan, i w dodatku zacieśnić to „ogrodzenie", w którem zamknąć się miało życie żydowskie. Jakoż Jose ben Joezer i Jose ben Johanan z Jerozolimy ogłosili swemu ludowi, że i ziemia ludów pogańskich i naczynia ich szklane są nieczyste. Nieczystość pierwsza miała sparaliżować emigracyę z Ziemi świętej do innych krajów, druga zaś—utrudnić stosunki towarzyskie między Grekami a Żydami. W początkach panowania Hyrkana — pisze J. Derenbourg — spotykamy poraz pierwszy wyraz *amixia* (ἀμιξία), zastosowany do stosunków pomiędzy armią Antyocha Sidetesa a wojskami etnarchy, albowiem „nietowarzyskość" (*insociabilité*) Żydów uznali radcowie króla Syryi za pozór przeciwko Hyrkanowi, który znów tę samą „nietowarzyskość" wziął za pozór do nieprzyjęcia narzucanych mu przez Antyocha załog pogańskich w Judei. Otóż *amixia* jest przekładem wyrazu hebrajskiego *periszut* (=separatyzm), który oznaczał, podług Derenbourga, dążność Żydów do życia wyłącznie w środowisku własnem, po za wszelką łącznością z bałwochwalcami.—Tymczasem ani Hasmoneusze, ani dworacy nie chcieli i nie mogli iść po drodze skrajnej za doktorami żydowskimi. Przedewszystkiem nie pozwalała im na to zawiłość stosunków politycz-

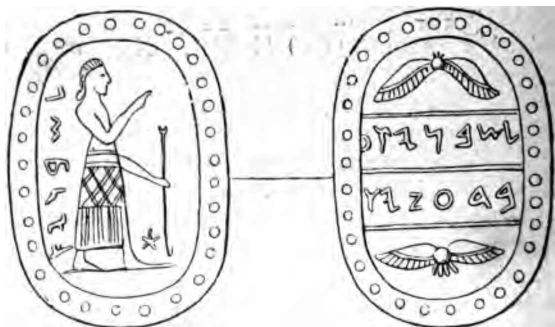
nych, a następnie i obfitość bogactw, które, zdobyte w ostatnich wojnach, obmierziły ich posiadaczom owo sekciarskie *periszut.* Hasmoneusze zadowalali się ścisłem i sumiennem wykonywaniem prawa, zgodnie z tradycyami starożytnemi, nie przypuszczając bynajmniej, żeby upodobania światowe przeszkadzały w czemkolwiek spełnianiu obowiązków religijnych. To usiłowanie postępowców, dążące do miarkowania przesadnych wymagań fanatycznego *periszut* nazywano *sedakah* (δικαιοσύνη), t. j. „sprawiedliwość”, którą klasa społeczeństwa żydowskiego, przeważnie złożona z kapłanów, tem chętniej brała za swoje hasło, że Simeon, ostatni arcykapłan pobożny i otoczony czcią powszechną, nosił przydomek *has-sadik*=sprawiedliwy. *Periszut* i *sedakah* były w początkach panowania Hasmoneuszów tylko dwiema dążnościami w dwu warstwach narodu, tj. jakgdyby modłą podwójną tej samej wiary. Lecz w miarę jak władza Hyrkana wzrastała wraz z podbojami, zwyczaje kapłanów i wojowników, otaczających etnarchę, odskakiwały coraz bardziej od życia doktorów fanatycznych, którzy wiedli żywot bardzo prosty w swych szkołach i pośród ludu. Tamci, wytwarzając szlachtę, związaną z dworem i świątynią, usiłowali podnosić godność pierwszego i świętość drugiej; doktorowie zaś, w przeciwieństwie do nich, odczuwali mało sympatyi dla dworu, zastępując świętość kapłaństwa, którego im urodzenie odmówiło, przez większą surowość obyczajów. Otóż dwa te stronnictwa, śród walki coraz zaciętszej, przekształciły się z czasem w *Paruszim*, czyli *Faryzeuszów* i *Saddukim*, czyli *Saduceuszów*, tj. w dwie wrogie sekty, o których, ze względu na wyjątkową ich ważność, pomówimy obszerniej w swojem miejscu.—Tu tylko dodać musimy, że Hyrkan, pod koniec swego panowania, oburzony na Faryzeuszów, z których jeden zalecał królowi złożenie godności

kapłańskiej, stanął po stronie Saduceuszów, znosząc zupełnie wszelkie prawa, które narzucili ludowi Faryzeusze. I to właśnie było początkiem nienawiści tłumu przeciw Hyrkanowi i jego synom — nienawiści, która wywoła w Palestynie pożar wojny domowej pomiędzy stronnikami władców świeckich a obrońcami nauczycielów religijnych. Przewidując tę walkę, ostrożny Hyrkan pozostawia rządy państwa swej żonie, a syna, Arystobula, mianuje arcykapłanem, to jest rozłącza władzę duchowną od świeckiej.

Tymczasem Arystobul (105—104 przed Chr.) zaraz po śmierci ojca wtrącił do więzienia swą matkę, oraz trzech braci, zostawiając swobodę tylko czwartemu, Antygonowi, a następnie, okazując swój wstręt do Faryzeuszów, ogłosił się królem, zaznaczył swą sympatyę dla kultury helleńskiej i rozpoczął podboje. Ale wkrótce po szczęśliwem przyłączeniu Galilei król ten umarł, dręczony wyrzutami sumienia po stracie brata Antygona, którego pod wpływem podejrzeń niesłusznych zamordował. Nędzą moralną i bezwstydem przewyższył Arystobula następca jego, Aleksander Jannaeus (103—76 przed Chr.), trzeci syn Hyrkana, ożeniony z wdową po bracie. Rządząc się polityką dwulicową, która mu pozwoliła ofiarować swą przyjaźń Ptolomeuszowi, a jednocześnie zachęcać matkę jego, Kleopatrę, do walki z synem, Jannaeus ściągnął na siebie zemstę Ptolomeusza Latura, który, wtargnąwszy z silną armią do Judei, zadał „Żydowi zdradzieckiemu” klęskę zupełną. Utrzymany przy państwie, dzięki pośrednictwu Kleopatry, Jannaeus, dysząc zemstą, spieszy z wojskiem najemnem do Filistyi, gdzie po rocznem oblężeniu, kosztem 10,000 żołnierza, zdobywa zdradą oddane Ptolomeuszowi miasto Gazę, wyprawiając mieszkańcom kąpiel krwawą. Wojując ciągle przez lat 9, Jannaeus nie dbał zupełnie o sprawy wewnętrzne swego państwa. Gdy

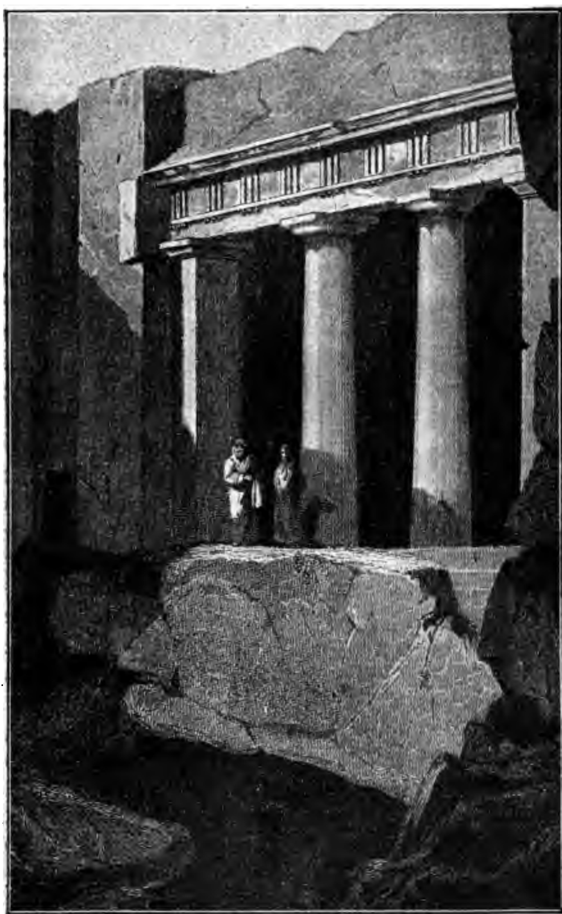
zaś Faryzeusze, popierani przez królowę Aleksandrę, a oburzeni na króla, że podczas święta, lekceważąc rytuał, wylał wodę, będącą symbolem płodności, nie na ołtarz, lecz na ziemię pod stopy swoje, znieważyli Jannaeusa, kazał on swoim najmitom pod murami świątyni wyrznąć w pień 6,000 Faryzeuszów, którzy teraz wypowiedzieli królowi walkę śmiertelną, czekając tylko na sposobność dokonania swej zemsty. Skoro tedy Jannaeus, wdawszy się nieopatrznie w wojnę z szeikiem arabskim, Obedasem, utracił w tych zapasach armię całą i ledwie zdołał ocalić życie, Faryzeusze, po powrocie króla do Jerozolimy, podnieśli chorągiew buntu.—Przez lat sześć (94—89) niszczyła Judeę wojna domowa, w której zginęło 50,000 Żydów. Nie mogąc opanować powstania, król uciekł się o pomoc do Demetryusza Eucaerusa, gubernatora Damaszku. Pomimo silnego wojska, w którem było „20,000 Saduceuszów", Jannaeus został pobity; przekładając jednak króla złego, ale Żyda, nad Demetryusza, który mógłby łatwo powetować przegraną, Faryzeusze pogodzili się z królem. Wywdzięczając się za to, Jannaeus z okrucieństwem, dochodzącem prawie do obłędu, kazał w środku miasta zawiesić na krzyżach 800 Faryzeuszów i w ich oczach rozrzynać piersi żonom i dzieciom, sam zaś, leżąc pijany z konkubinami swojemi, przyglądał się z całą rozkoszą tym egzekucyom. — Pod wpływem trwogi 8,000 Żydów opuściło Judeę, do ktorej wrócili dopiero po śmierci Aleksandra.—Po tej „rozrywce" barbarzyńskiej Jannaeus, oddając się ukochanej namiętności wojennej, podbijał jedno po drugiem liczne miasta, prawie całkiem greckie, a po tych tryumfach wrócił do Jerozolimy, która go witała okrzykami uznania i radości. Wkrótce potem, wycieńczony trudami wojennemi i rozpustą, umarł Aleksander Jannaeus podczas oblężenia fortecy Ragaba po za Jordanem, a Faryzeusze, zadając kłam

swoim uczuciom, ku demoralizacyi narodu, wyprawili znienawidzonemu tyranowi pogrzeb wspaniały. Pomimo, że król ten posunął najdalej granice państwa, wszelako zdobycze nowe, nie powiązane z krajem organicznie, wytworzyły zlepek państwowy, pozbawiony wszelkiej spójności, który w ciągu lat kilku rozpaść się musiał. W dodatku hellenizm spotężniał za tego króla znakomicie, tak, że nawet monety Jannaeusa wychodziły z napisami grecko-hebrajskiemi, a Saduceusze dzierżyli władzę. Ale za królowej-wdowy „Aleksandra rządziła ludem, a Faryzeusze Aleksandrą". Wygnańcy powracali



Pieczęć Szebahiaha.

do kraju, otwarły się podwoje więzień, a ci, którzy dawniej byli prześladowani, zajęli stanowiska najwybitniejsze, zwłaszcza zaś dwaj ortodoksi: Szymon ben Szetah z Judei i Juda ben Tabbai z Egiptu, którzy zajęli się zreformowaniem rytuału, rewizyą praw małżeńskich i wychowaniem dzieci w szkołach elementarnych przy synagogach. Ponieważ arcykapłanem został starszy syn Jannaeusa, niedołężny Hyrkan, młodszy zaś a energiczny Arystobul był usunięty od władzy, przeto Faryzeusze, silni względami królowej, nie mogąc sobie odmówić przyjemno-



Dolina Jozefata: Schronienie Apostołów.

ści pomszczenia się na Saduceuszach za dawne klęski, rozpoczęli teroryzm na wielką skalę. To też w tradycyach faryzejskich dziewięcioletnie rządy Aleksandry uchodzą za „wiek złoty”, królowa ta bowiem, wytworzywszy tak zwany *Sanhedrin*, złożony z Faryzeuszów, oddała temu ciału „świętemu” władzę najwyższą w sprawach sądowych i religijnych. Drzwi Sanhedrynu otwarte zostały dla „pisarzów”, którzy później w tym trybunale najwyższym zdobyć umieli wpływ przeważny.

Tymczasem po śmierci Aleksandry (67 przed Chr.) zasiada na tronie Hyrkan II, książątko wielce niedołężne. Ale gdy Arystobul (67 — 63 przed Chr.), wyznawca zasad swego ojca, pobił brata i wydarł mu koronę razem z arcykapłaństwem, Hyrkan, za namową Antypatra, gubernatora Idumei, a dziada przyszłego monarchy, Heroda, udał się o pomoc do Arabów, którzy, za zwrot miast, poprzednio im zabranych, pobili, pod wodzą Aretasa, wojsko Arystobula. Skoro jednak w tym czasie Rzymianie, rozpocząwszy walkę z Mitrydatem Pontu i z Tygranesem Armeńskim, zjawili się na widowni Wschodu, obaj współzawodnicy, Hyrkan i Arystobul, wysłali poselstwo do Pompejusza z prośbą o pomoc i opiekę.—Ale posłowie z ludu oświadczyli Rzymianom, w duchu Faryzeuszów, że „nie pragną żyć dłużej pod rządami królów, gdyż forma rządu, którą oni otrzymali od przodków, zasadza się na uległości dla kapłanów Boga, przez naród wyznawanego”. Gdy stronnicy Hyrkana uważali Pompejusza za sprzymierzeńca swego, Arystobul zaś, przygotowany do oporu, zajął górę świętą i zniszczył most, łączący ją z miastem, Pompejusz wkroczył do Judei i obległ Arystobula. Ale dopiero po trzech miesiącach nadzwyczajnych wysiłków udało się Pompejuszowi w czerwcu r. 63 przed Chr., podczas sabbatu, gdy Żydzi walczyć nie chcieli, zrobić wyłom w murach fortecy i wprowadzić wojsko do

jej wnętrza.—Rzeź była straszna—12,000 Żydów poległo, a Pompejusz, powodowany ciekawością, wkroczył z oficerami do sanktuaryum, które, ku zdziwieniu swemu, znalazł zupełnie pustem.—Nie dotknąwszy skarbów świątyni, zwrócił ją wódz ten kapłanom; przywódcom powstania kazał pościnać głowy, zaś Arystobula wraz z dziećmi zachował przy życiu, żeby ozdobić niemi swój wóz tryumfalny przy wjeździe do Rzymu. Następstwem tego tryumfu Pompejusza był wyrok Rzymu, który unicestwił raz na zawsze niezależność Żydów polityczną. Judea stała się odtąd prowincyą rzymską; jej posiadłości wzdłuż wybrzeża, po za Jordanem i w Samaryi zostały odcięte i oddane pod zarząd gubernatora Syryi, jako prowincyi rzymskiej, a tytuł króla zastąpiony został przez „etnarchę." — Gdy jednak Pompejusz powierzył Hyrkanowi arcykapłaństwo, Faryzeusze tryumfowali. Wprawdzie mury stolicy były zniszczone i honor narodu sponiewierany, wszystko to jednak tłómaczyli sobie Faryzeusze jako zwycięztwo własne i jako tryumf judaizmu. W upadku dynastyi Hasmoneuszów widzieli oni sprawiedliwy sąd boski, gdyż królem Żydów mógł być, w ich pojęciu, jedynie Messyasz, który im przyrzekł zwierzchnictwo nad światem i pokój błogosławiony.

VIII.

Księgi: Ruth, Esther, Jonasz i Daniel.

Przygotowawszy sobie tło historyczne, możemy teraz powrócić do dziejów piśmiennictwa hebrajskiego, a mianowicie do dwu ksiąg, które Żydzi uważają za historyczne, a z których jedna jest właściwie *sielanką, druga* powieścią, obie zaś utworami tende-

cyjnemi. Jako ostatnie płody historyografii hebrajskiej, księgi te odzwierciedlają raz jeszcze dwa wielkie kierunki piśmiennictwa narodowego: proroczy w księdze *Ruth* i specyficznie żydowsko-lewitycki—w księdze Esther.

Oto w kilku słowach treść pierwszego z tych utworów, tak dobrze nam znanych z Biblii:—Elimeleh, urodzony w Bethleem judzkiem, w epoce Sędziów, opuściwszy ziemię rodzinną, osiedlił się w Moabie wraz z żoną Noemi, tudzież z dwoma synami, Machlonem i Kilijonem, którzy po śmierci ojca zawarli związek małżeński z moabitkami Orpą i Ruth. Gdy po jakimś czasie obaj synowie pomarli, matka ich Noemi, postanowiła wrócić do Bethleem, zalecając synowym, żeby pozostały w Moabie. Orpa usłuchała tej rady, ale Ruth, nie odstępując od swej teściowej, poszła z nią razem do Judei, gdzie poznawszy krewnego Booza, została w końcu jego żoną dzięki swej szlachetności i wyjątkowym przymiotom duszy. Potomkiem tego małżeństwa był Obed, ojciec Isajego, a dziad Dawida. Opowieść ta, pełna malowniczości, owiana prawdziwem tchnieniem poetyckiem, przedstawiająca obraz idyliczny życia domowego u Izraelitów starożytnych, ma cel podwójny. Ponieważ księgi Samuela, prócz imion ojca i brata, nie podają żadnych innych szczegółów o przodkach Dawida, więc autor chciał przedewszystkiem ten brak wypełnić, a następnie, co jeszcze ważniejsze, wykazać, że Ruth, pomimo swego pochodzenia z narodu, wrogiego Izraelowi, zajęła stanowisko zaszczytne w ludzie Jehowy, który ją powołał na prababkę króla Dawida. Ten cel utworu, bardzo widoczny, skłonił większość hebraistów do przypuszczenia, że księga Ruth powstała już po wygnaniu i to po reformie Ezdrasza, który, jak widzieliśmy, uderzył z całą namiętnością w małżeństwo mieszane, zniewalając Żydów do porzucenia żon cudzoziemskich. W takim razie księga Ruth byłaby rodzajem protestu prze-

ciwko surowemu prawu reformatorów. Za powstaniem tej księgi w epoce Ezdrasza i Nehemiasza przemawia, podług Wellhausena, Cornilla i innych, również i język utworu, silnie arameizmami przeładowany. Driver, dla którego argumenty powyższe nie są stanowcze, widzi w księdze Ruth i cel dydaktyczny, t. j. uwypuklenie obowiązku krewnych najbliższych zaślubiania wdów bezdzietnych.

Duch wręcz odmienny wieje z księgi Esther, uświęcającej uroczystość *Purim'u.* Czy ma ona jakikolwiek rdzeń historyczny—trudno dziś orzec, „nie ulega tylko wątpliwości — pisze E. Kautsch—że jest to romans historyczny, który w żadnym razie nie wytrzyma próby dziejopisarskiej." To też księga ta, przejawiająca bez żadnych obsłonek najgorsze i najbrzydsze strony judaizmu, dostała się z wielką trudnością do Kanonu, gdyż nawet Żydzi palestyńscy pierwiastkowo silnie przeciwko niej protestowali. Oto w zarysie treść księgi Esther: Gdy Vasthi, żona króla perskiego, Ahaswerusa, wezwana przez męża do okazania piękności swej gościom, odmówiła temu rozkazowi, król, z obawy, żeby ten postępek nie rozzuchwalił wszystkich żon w państwie, odtrącił od siebie żonę nieposłuszną, obwieszczając przytem we wszystkich częściach swego królestwa, że każdy małżonek powinien być panem w swym domu. Opróżnione miejsce małżonki króla zajęła wybrana z pośród najpiękniejszych dziewic państwa perskiego, żydówka Esther, wychowanica Mordechaja, osiadłego w Suzie benjaminity, który wkrótce potem, odkrywwszy spisek na życie króla, zdobył sobie łaskę monarchy, oraz imię nieśmiertelne w rocznikach państwa. W jakiś czas potem Ahaswerus, mianując jakiegoś Hamana zwierzchnikiem ponad wszystkimi dostojnikami, polecił swym sługom, żeby przed nim klękali. Gdy Mordechaj nie chciał spełnić tego rozkazu, Haman wyjednał u króla edykt, mocą którego wszyscy Żydzi w całem państwie, starzy i młod

mieli być 13 Adara (Lutego) w pień wyrznięci, a ich majątki skonfiskowane. Tymczasem król, czytając pewnej nocy bezsennej roczniki państwa, dostrzegł w nich wzmiankę o zasłudze wielkiej Mordechaja, dotychczas nienagrodzonej. Skoro więc nazajutrz przybył Haman, który już przygotował szubienicę dla swego wroga, Ahaswerus zapytał ministra, w jaki sposób powinien być wynagrodzony człowiek, którego król uczcićby pragnął. Gdy Haman, w przekonaniu, że o nim mowa, zalecił najwyższe objawy łaski królewskiej, wówczas monarcha rozkazał ministrowi osłupiałemu zająć się natychmiast odpowiedniem uczczeniem Mordechaja. Wkrótce potem Haman, przerażony obawą niełaski Ahaswerusa, któremu Esther, całkowicie panująca nad sercem króla, opowiedziała o machinacyach ministra przeciwko ludowi izraelskiemu, Haman upadł na kolana przed królową, błagając ją o wstawienie się za nim do monarchy. Skoro jednak Ahaswerus, spostrzegłszy ministra w tej pozie przed żoną swoją, wziął tę czołobitność za krok romansowy — nieszczęsny Haman zawisł niezadługo na szubienicy, którą dla rywala swego przygotował. Naturalnie Mordechaj zajął miejsce Hamana, a Esther wyjednała u króla nowy edykt, który pozwolił Żydom w dniu na ich rzeź przeznaczonym, bronić się przeciw napastnikom. Jakoż Żydzi, skupiwszy swe siły, wzięli górę nad wrogiem: wyrznęli w samej Suzie 500 mężczyzn i 10-u synów Hamana, a nazajutrz, wskutek prośby Esther, uwzględnionej przez króla, powtórzyli sobie tę przyjemność, zabijając jeszcze 300 ludzi. Wyrznąwszy we wszystkich prowincyach państwa 75,000 Persów. Żydzi obchodzili ten tryumf uroczystością w dniu 14 Adara. Po dokonaniu tej rzezi Esthera i Mordechaj rozesłali polecenia do wszystkich Żydów, żeby odtąd raz na zawsze w dniu 14 Adara na prowincyi, a 15—w miastach święcili uroczyście pamięć zwycięztwa nad wrogami. Dnie te, mające upamiętnić

„los“ (*Pur*), który wyrzucił Haman dla oznaczenia terminu wyrznięcia Żydów, zostały nazwane *Purim*.

Cel księgi Esther leży na dłoni. Miała ona wyjaśnić pochodzenie świąt Purim i uzasadnić ich obchodzenie. Prócz tego, jest ona pomnikiem ducha specyficznie żydowskiego, który się wytwarzał zwolna po czasach niewoli, pod strasznym uciskiem rządów obcych. To też, podług słów Ewalda, gdy się od innych ksiąg Starego Testamentu przechodzi do księgi Esther, „spadamy z nieba na ziemię.” Nie tylko w całej księdze nie ma najmniejszej wzmianki o Bogu, ale nawet stanowisko, z którego autor patrzy na rzeczy, jest wręcz światowe, utrzymanie bowiem narodu i jego wielkości w świecie nie jest bynajmniej warunkowane rozszerzeniem jego religii. — Kwestya wieku i miejsca, w którem powstała księga Esther, jest w ścisłym związku z wiekiem i powstaniem świąt *Purim*, które nie są wcale pochodzenia czysto żydowskiego. Lagarde odnosi je do Persyi, a Zimmern do Babilonii. Wybitniejsi hebraiści twierdzą, że autor księgi Esther, prawdopodobnie Żyd perski lub babiloński, napisał ten utwór w drugiej połowie 2-go wieku przed Chr., t. j. po ukończeniu walki żydowskiej o wolność. Wówczas to właśnie u wielu Żydów religia przybierała charakter bardziej światowy, wypadki zaś poprzednie postawiły narodowość żydowską w stosunku do nie-Żydów na stanowisku silniej wyodrębnionem, a tryumfy cudowne narodu maleńkiego w walce z olbrzymem syryjskim, wzmocniły i ożywiły poczucie dumy narodowej. Z poglądem powyższym Kuenena harmonizuje w zupełności zdanie Kautscha, podług którego księga Esther będąca *eine Selbstverherlichung des Volkes* miała zapewne współwyznawcom autora dostarczyć chwil zapomnienia o ciężkim bycie w niewoli. — Wszelako niepodobna—mówi dalej ten sam uczony—usprawiedliwić apologietycznej gorączki judaizmu, który na jednej wyżynie godności i powagi stawia księgę Es-

z psalmami, prorokami i Thorą. Tym zelotom nienawiści plemiennej trzebaby przypomnieć słowa Chrystusa: czyż nie wiecie, jakiego ducha dziećmi jesteście?... Jest to niezrozumiałą cechą charakterystyczną judaizmu w ostatnich latach przed Chr.— pisze Cornil—że z miłością najwyższą rozkoszował się on księgą Esther, której poświęcił trzy opracowania, kilku traktatów i dwie bardzo różne recenzye greckie. Rozstając się z tą księgą, dodamy jeszcze, że język jej, jakkolwiek wyższy niż w kronikach i bardziej do wzorów ksiąg starożytnych dopasowany, zawiera jednak wiele wyrazów i zwrotów późniejszych, a pod względem składni przedstawia upadek bardzo widoczny.

W porównaniu z Estherą duch rdzennie różny przenika księgę *Jonasza*, która jest ostatnim,[1]) ale jednym z najpiękniejszych klejnotów ducha proroczego w Izraelu, pomimo, że wbrew wszystkim pismom proroczym, zawiera tylko historyę, t. j. opowieść historyczną o losach proroka Jonasza. Przypomnijmy sobie treść księgi. Jonasz, syn Amittajego, powołany przez Jehowę do obwieszczenia wyroku bożego Niniwie, ucieka przed tą misyą do Tarsis. Gdy statkowi, na którym płynął, burza gwałtowna grozi zagładą, Jonasz, wskazany przez los, jako przyczyna klęski, wrzucony został do morza. Pochłonięty przez wieloryba, w którym przesiedział trzy dni i noce, Jonasz, upokorzywszy się przed Bogiem we wnętrzu ryby, został przez nią, na rozkaz Jehowy, złożony zdrowo na ziemię. Gdy poraz drugi otrzymał prorok polecenie obwieszczenia wyroku Niniwie, posłuszny tym razem woli bożej,

---

[1]) Nie wspominaliśmy o świeżo odkrytem przez uczonych trzecim Izajaszu *(Tritojesaja)*, który jakoby miał napisać 11 rozdziałów (56—66), przypisywanych Izajaszowi, gdyż hipoteza ta ma jeszcze przeciwników bardzo poważnych. Podług Duhma „Tritojezaja" miał żyć w połowie V-go wieku :ed Chr.

oznajmia Jonasz mieszkańcom, że miasto w ciągu dni 40-tu będzie zniszczone. Skoro jednak mieszkańcy z królem na czele upokorzyli się przed wyrokiem, Jehowa cofnął swą groźbę, ku zdziwieniu i rozdrażnieniu Jonasza. Otóż Jonasz był niewątpliwie osobą historyczną, gdyż prorok tego imienia przepowiedział był kiedyś Jeroboamowi II odzyskanie dawnych granic państwa izraelskiego Wszelako księga o Jonaszu napisana została, podług hebraistów najnowszych, dopiero w trzy lub cztery wieki później, jak świadczy język utworu, sposób przedstawienia rzeczy, oparty na objawieniu bezwzględnie nadnaturalnem i na konflikcie pomiędzy duchem Jehowy a duchem posła, czego w całej literaturze proroczej Starego Testamentu nie znajdujemy. Zresztą cel księgi jest bardzo wyraźny. Autor nieznany nie miał widocznie zamiaru pisać historyi, skoro nie wspomina, jak się nazywał król Niniwy i kiedy panował, ani też, jaki był ostatecznie los grodu asyryjskiego, lub co się stało z Jonaszem. Twórcy dzieła szło w niem widocznie o cel dydaktyczny, który jasno przeziera z opowieści. Autor chciał dowieść, że Jehowa w nieskończonem miłosierdziu swojem przebacza każdemu, kto się szczerze zwraca ku Bogu i wskutek tego cofa swe groźby, skoro one spowodowały nawrócenie grzeszników. Bóg nie chce śmierci grzesznika, lecz pragnie tego, żeby się nawrócił i żył. W dodatku, i to najważniejszy cel księgi, miłosierdzie Jehowy nie ogranicza się tylko do Izraela, lecz ogarnia w jednakiej mierze i pogan, o ile żałują za grzechy, a lud żydowski jest właśnie powołany do głoszenia narodom woli bożej. Jonasz zgrzeszył nieposłuszeństwem, więc też został za to ukarany; skoro jednak żałował za grzech swój we wnętrzu ryby, Bóg mu przebaczył. Niniwa była skazana na ruinę, bo grzeszyła; skoro jednak mieszkańcy objawili szczery żal za grzechy—miasto ocalało. Jonasza wysłał Jehowa do Niniwy wc

nie w interesie Izraela, jeno w interesie miasta samego, gdyż Niniwici, jako stworzenia boskie, mają również prawo do miłosierdzia Jehowy. Taki przedmiot i traktowany w ten sposób, daje nam pojęcie bardzo wysokie o idejach religijnych autora, który się zbliża bardzo widocznie do uniwersalizmu chrześcijańskiego. Prawdopodobnie chciał on w osobie Jonasza odmalować wielu Żydów współczesnych, którzy, nie mogąc się doczekać urzeczywistnienia gróźb starożytnych przeciw poganom, wątpić zaczęli w pochodzenie boskie tych proroctw, w których groźby owe były zawarte. W V i IV w. przed Chr. liczba sceptyków tego rodzaju była bardzo znaczna, i ku nim też zapewne zwrócił się autor z księgą Jonasza, by ich przekonać, że Bóg w miłosierdziu jednakiem dla wszystkich stworzeń bez różnicy, zawiesza groźby najsurowsze, widząc w swych tworach objawy żalu i poprawy. Było to więc zilustrowanie nauki Jeremiasza za pomocą przykładu praktycznego.

O księdze Jonasza—pisze Cornill—która taki uśmiech szyderstwa na ustach wielu wywołuje — nie mogę mówić bez łez w oczach i bez silniejszych uderzeń serca. Ta książeczka, na pozór tak niedorzeczna—należy do najgłębszych i najwspanialszych utworów świata i chciałbym każdemu, kto się do niej zbliża, powiedzieć: ściągnij obuwie z nóg swoich, gdyż miejsce, na którem stoisz, jest gruntem świętym. W tej książeczce proroczej duch izraelski występuje świadomie, jako zwycięzca i w dodatku zwycięzca w walce najcięższej, bo z samym sobą, gdyż w tem dziełku właśnie udało się temu duchowi, mówiąc słowami Jeremiasza, odrzucić od siebie pospolitość, a odnaleźć swą lepszą istotę. Jonasz tej książeczki jest przedstawicielem proroctwa ówczesnego, człowiekiem, który, jak drugi Zacharyasz, upojony krwią pogańską, nie może doczekać się chwili unicestwienia przez Jehowę całego świata

nieżydowskiego. To też gdy Bóg dał mu polecenie obwieszczenia sądu Niniwie, prorok, żeby nie spełnić tego rozkazu, ucieka na okręcie w kraj daleki. Już w tej opowieści autor zestawił w kontraście najwymowniejszym prawdziwą pobożność żeglarzów pogańskich z postępkiem proroka izraelskiego. W tej załodze okrętu wierzącymi prawdziwie byli poganie, a Jonasz właściwie był jedynym śród nich poganinem. A gdy po ocaleniu Jonasza przez rybę i po wykonaniu posłannictwa Bóg, wzruszony skruchą Niniwitów, przebacza im, wówczas następuje rozdział czwarty, będący rdzeniem książeczki, w którym prorok, oburzony na Jehowę za jego pobłażliwość bezgraniczną, otrzymuje z ust Boga naukę szczytną. Na prośbę Jonasza, zwróconą do Jehowy o „śmierć rychłą, która jest lepsza niż taki żywot w rozczarowaniu,” Bóg odrzekł mu tylko: „czyż to jest słuszne, że się tak gniewasz?” A oto przepiękny koniec tej księgi.

„I wyszedł Jonasz z miasta i usiadł po stronie wschodniej grodu i uczynił tam sobie chłodnik i siedział pod nim w cieniu, żeby widzieć, co stanie się z miastem. I oto stworzył Bóg bluszcz, który wyrosł nad głową Jonaszową, aby głowie jego cień dawał, a Jonasz radował się wielce z onego bluszczu. I, nazajutrz, gdy wschodziło zaranie, zrodził Bóg robaka, który bluszcz podgryzł i zniszczył. A gdy weszło słońce, sprowadził Pan Bóg wschodni wiatr palący i uderzyło słońce w głowę Jonasza i uznoiło go całkiem. Wówczas Jonasz, pragnąc swej śmierci, wołał: lepiej mi umrzeć, niż dalej żyć. I rzekł Pan do Jonasza: Czyż to jest słuszne, że się tak gniewasz o ten bluszcz? I odparł Jonasz: Słusznie się gniewam aż do śmierci: I rzekł Pan: Ty żałujesz bluszczu, nad którym nie pracowałeś, do którego wzrostu wcale się nie przyczyniłeś; urosł on w ciągu jednej nocy i przez noc zginął. A jabym nie miał przebaczyć Niniwie, miastu wielkiemu, w którem jest przeszło 120,000 ludzi, nie rozróżniających prawicy od lewicy, a i bydła wiele?”

Tem pytaniem—pisze Cornill—kończy się księga ostatnia *proroczej* literatury Izraela. W żadnej

z ksiąg Starego Testamentu nie przedstawiono wspanialej i szczerzej, bo jako rzecz całkiem naturalną, że Bóg, będąc stwórcą świata całego, musi być nietylko Bogiem, ale i ojcem, którego serce kochające ogarnia miłością jednaką wszystkie dzieci swoje, który nie rozróżnia narodów, jeno ludzi, stworzonych na jego podobieństwo. W tej nieskończonej miłości Boga i jego miłosierdziu bezgranicznem zabrzmiało, jak dawniej u Hozeasza i Jeremiasza, proroctwo wielkie, jako cenny skarb Izraela dla całej ludzkości!...

Ale właśnie księga Jonasza nie została wcielona do pism proroczych kanonu żydowskiego. Uczyniła to pierwsza Biblia grecka, a przez nią przeszedł ten utwór i do kościoła chrześcijańskiego do tak zwanych 12-tu proroków małych. Natomiast figuruje śród proroków wielkich naszej Biblii księga *Daniela*, z której bezpośrednio wypłynęły liczne pojęcia, w kościele naszym przechowane. Cała hierarchia niebieska z zastępem aniołów i archaniołów, nauka o zmartwychwstaniu zmarłych, pojęcie królestwa niebieskiego z władcą mesyanicznym, jako synem człowieczym—wszystko to znalazło się naprzód w księdze Daniela, która pochodzi z ostatniego przesilenia wielkiego w dziejach religii starotestamentowej, z epoki walk krwawych przeciwko hellenizmowi o zachowanie swobody religijnej.

Wskutek ciężkich prześladowań, jakie znosić musiał naród żydowski w okresie greckim, a zwłaszcza za rządów Antyocha Epifanesa, wytworzył się w Judei nowy zupełnie rodzaj literatury, zwany przez hebraistów *proroczą pseudo-epigrafafiką*. Gdy prorocy starożytni zwracali się z mowami swojemi wprost do ludu, naprzód ustnie, a później piśmiennie, teraz, t. j. w ostatnich dwu wiekach przed *Chr.*, mężowie, którzy pod wpływem entuzyazmu religijnego pragnęli oddziaływać na lud swój, wy-

stępują nie od siebie samych, lecz przemawiają do narodu ukryci zupełnie pod powagą rozsławionych imion w przeszłości, w przekonaniu, że tym sposobem wpływ ich utworów będzie pewniejszy i potężniejszy. Jakoż upodobanie do formy tego rodzaju stało się cechą charakterystyczną epoki. Nawet najsilniejsze duchy religijne, nie mając odwagi występować otwarcie w imieniu Boga i mowy własne podawać za natchnienia Jehowy, wolały pokrywać siebie przez uznane powagi starożytne. To też, podług hebraistów nowożytnych, wszystkie pisma treści proroczej są w tym okresie pseudo-epigrafami; t. j. fałszywie podpisanemi. Pod imieniem Henocha, Mojżesza, Barucha, Ezdrasza lub też 12-tu patryarchów wychodziły w świat pisma, których istotni autorowie zniknęli dla nas na zawsze. Dzieła takie tworzono zwykle w ten sposób, jak gdyby rzeczywiście napisane były dla współczesnych danego męża, który przemawiał w utworze, gdy w istocie uwzględniały one potrzeby narodu w dobie autora rzeczywistego. Treść tych pseudo-epigrafów proroczych jest bardzo różna; z zasady jednak nauka łączy się tu zawsze z przestrogą, jak w starożytnych pismach proroczych. Wynurzenia tych ksiąg dotyczą przedewszystkiem historyi ludu żydowskiego i ludzkości, następnie zaś problematów teologicznych, jak np. kwestyi związku grzechów i zła wogóle ze sprawiedliwością i szczęściem, dalej tajemnic natury i t. p. Wszystkie te rzeczy, stojące w bliższym lub dalszym związku z życiem religijnem człowieka, miała ilustrować jakaś opowieść prawdziwa. Forma takich nauk jest *apokaliptyczna* (ἀπόκαλυψις = odkrycie, objawienie), t. j. że autor przedstawia je czytelnikom jako objawienia nadnaturalne, podane ludziom przez usta tych mężów boskich, w których imieniu pisarz przemawia nie w sposób jasny i wyraźny, jak u proroków starożytnych, lecz w formie *arcy-tajemniczej* i zagadkowej. Widzenia ksiąg tych

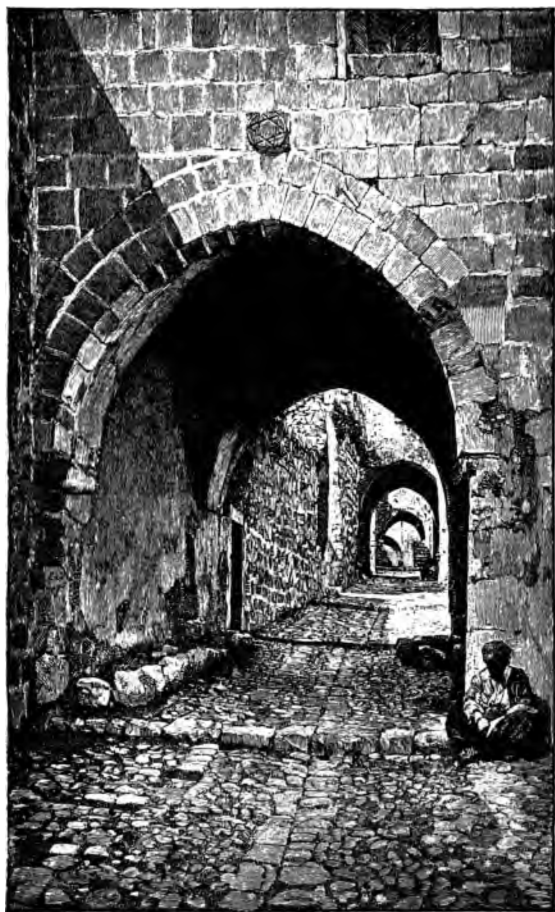
tak są spowite w woal porównań, obrazów i symbolów, że treść ich może tylko czytelnik odgadywać. Większość tych pism powstała w dobie klęsk wyjątkowych, które gnębiły naród żydowski, a pobudkę do nich daje autorom sprzeczność widoczna pomiędzy ideałem narodu a rzeczywistością opłakaną, pomiędzy obietnicami, które Bóg dawał ludowi swemu, a niewolą jego obecną i prześladowaniem ustawicznem ze strony mocarstw pogańskich. O ile zaś Żydzi nie podlegali uciskowi w danym czasie, to autorowie utworów tego rodzaju, pod wpływem pojęć pesymistycznych o bycie Żydów mizernym i szarym w teraźniejszości, chwytali za pióro, żeby wyrazić swą wiarę głęboką w przyszłość narodu olśniewającą, gdyż ta wiara optymistyczna miała krzepić serca, bronić od zwątpień i rozpaczy, skłaniać Żydów do wytrwałości. Oddziaływanie tych wieszczeń entuzyastycznych było niewątpliwie bardzo skuteczne. Dzięki im odżyły nadzieje mesyaniczne, przez które naród umocnił w sobie tę wiarę, że jest powołany nie do służby, lecz do panowania nad światem. Jakoż ta literatura apokaliptyczna odegrała rolę niemałą w rozwoju politycznych uczuć narodu, a przyczyniła się niewątpliwie do powstania Żydów w r. 66-tym. Wszystkie te utwory, stojąc na stanowisku ściśle żydowskiem, kładą nacisk szczególny nie na to co lud ma *czynić*, lecz na to jedynie, czego powinien *oczekiwać*.

„Księga Daniela", najstarsza i najoryginalniejsza z utworów apokaliptycznych, stała się wzorem dla pism późniejszych tego rodzaju. Zaliczona do ostatniej części Kanonu żydowskiego t. j. do Hagiografów, księga Daniela składa się z dwu części mniej więcej równych. Pierwsza z nich (rozdz. 1—6) zawiera szereg opowieści moralnych o Danielu i jego towarzyszach; w 2-ej zaś (7—12) przedstawia nam autor swoje widzenia prorocze o wypadkach przyszłych aż do nadejścia królestwa mesyanicznego.

Przebiegnijmy, chociaż pobieżnie, treść księgi. Gdy Nebukadnezar, po zniszczeniu Jerozolimy, polecił wybrać z pośród Żydów, wziętych do niewoli, kilku młodzieńców, którzy, przeznaczeni do służby pałacowej, mieli otrzymywać pokarm i wino ze stołu króla, dostąpili tego zaszczytu: Daniel, Hananiasz, Mizael i Azaryasz. Pierwszy z nich, nie chcąc się splamić przez spożywanie pokarmów pogańskich, prosił, żeby dawano i jemu i jego towarzyszom tylko jarzyny i wodę. Zgodzono się na to sposobem próby, która wypadła nadzwyczajnie. Bóg dał młodzieńcom nietylko wygląd doskonały, ale i mądrość, którą dziesięćkroć przewyższali wszystkich czarnoksiężników i astrologów całego państwa. Wskutek tego młodzieńcy byli przyuszczeni do służby królewskiej, a Daniel zajmował swe stanowisko aż do pierwszego roku króla Cyrusa, t. j. do końca niewoli. Z powyższego widać, że w tym pierwszym rozdziale chciał autor, wobec nietolerancyjnych rozporządzeń Antyocha, powściągnąć współwyznawców swoich od przyjmowania obyczajów greckich, a w szczególności od używania pokarmów i napojów, zakazanych przez prawo. Rozdział następny opowiada, że gdy wszyscy czarownicy i astrologowie babilońscy nie mogli przypomnieć Nebukadnezarowi i wytłómaczyć snu zapomnianego, Daniel, dowiedziawszy się o tem, błagał Boga, żeby mu objawił i sen i jego znaczenie. Gdy Bóg wysłuchał tej prośby, Daniel, stanąwszy przed monarchą, tak mówił: Król widział posąg o głowie złotej, o piersiach i ramionach srebrnych, o brzuchu i lędźwiach spiżowych, o nogach żelaznych, o stopach częścią z żelaza, częścią z gliny. Głaz, oberwawszy się bez współudziału jakiejś ręki, uderzył w stopy posągu, zmiażdżył go i stał się górą, która wypełnia ziemię. Sen ten oznaczał, że Nebukadnezar i jego państwo—to głowa złota; że po nim dźwignie się państwo mniej potężne, które wyobrażają pierś i ra

miona ze srebra. Z kolei nastąpi trzecie, spiżowe, które ogarnie całą ziemię, a w końcu królestwo czwarte, silne jak żelazo, lecz podzielone (Ptolomeusze i Seleucydzi), i dlatego kruche, jak wskazuje mieszanina żelaza i gliny w częściach niższych posągu. W dobie tego królestwa ostatniego Bóg wytworzy nowe, które unicestwi wszystkie inne i przetrwa na wieki. To ma właśnie oznaczać kamień, który zgruchotał posąg. Nebukadnezar, usłyszawszy to wyjaśnienie Daniela, ukorzył się przed nim i uznał Boga izraelskiego za Boga bogów i Pana panów, skoro jest zdolny objawiać takie tajemnice. Daniel, obsypany podarunkami i mianowany wodzem prowincyi babilońskiej, oraz głową najwyższą wszystkich mędrców królestwa, powierzył trzem towarzyszom swoim intendenturę prowincyi. Niektórzy hebraiści widzą tu pewne pokrewieństwo z historyą Józefa, wyniesionego również za wykład snów do godnosci gubernatora Egiptu. Królestwa kolejne, o których autor mówi w tym rozdziale—to, podług egzegezy nowożytnej, Chaldejczycy, Medowie, Persowie i Grecy. Po ostatniem z tych królestw miało, podług autora, nastąpić bezpośrednio królestwo mesyaniczne, wyobrażone przez kamień, oderwany bez współudziału człowieka i zmieniony w górę, która całą ziemię wypełniła. To ukazanie królewstwa mesyanicznego w blizkiej przyszłości miało spotęgować moralnosć żydów, gnębionych przez Antyocha i zachęcić do wytrwania w wiernosci względem Jehowy i Zakonu.

W rozdziale trzecim Nebukadnezar wznosi posąg olbrzymi, polecając wszystkim poddanym, żeby się przed nim korzyli. Gdy trzej przyjaciele Daniela nie usłuchali rozkazu, wrzucono ich za karę w piec ognisty, w którym anioł, wysłany przez Boga izraelskiego, powstrzymał działanie ognia. Wobec tego cudu, król, korząc się przed Bogiem izraelskim, postanawia, że ktobykolwiek mówił źle o nim, będzie kara-



Via Dolorosa.

ny. Żydom, prześladowanym za uchylanie się od czci bałwanów, wznoszonych przez Antyocha i od zamiany religii własnej na kult grecki, opowiadanie powyższe wykazać miało, że zbyteczna była ich obawa przed tyranami ziemskimi, albowiem Bóg Żydów był dość potężny, żeby się nimi cudownie zaopiekować. O ile rozdział poprzedni miał wykazać mądrość nadzwyczajną Jehowy, o tyle teraz autor uwypukla jego potęgę najwyższą.

Opowiadanie następne zawiera proklamacyę Nebukadnezara, który w niej głosi, że we śnie ujrzał drzewo, sięgające aż do stropu niebios i aż do pnia ucięte. Drzewo to, w tłomaczeniu Daniela, miało oznaczać króla samego, który, straciwszy władzę, zejdzie z pośród ludzi do zwierząt, dopóki nie uzna, że Najwyższy, mając większą od niego władzę nad ludźmi, daje ją temu, komu zechce. Wszystko to miało się istotnie urzeczywistnić, a król, wróciwszy po pewnym czasie do rozumu i odzyskawszy swe państwo, uwielbiał kornie króla niebios, którego wszystkie drogi są sprawiedliwe i który może poniżać pysznych. To opowiadanie o Bogu, zdolnym do poniżania królów najpotężniejszych, było lekcyą pod adresem Antyocha wypowiedzianą.

W rozdziale piątym Belsazar, następca (?) Nebukadnezara, wydaje ucztę, do której użyto naczyń świętych, zrabowanych w świątyni jerozolimskiej. Wskutek tego zjawia się ręka tajemnicza i pisze na ścianie sali: *mene mene, thekel, ufarsin.* Gdy król, przestraszony tym cudem, nie może otrzymać wyjaśnienia od wieszczków i astrologów, za radą królowej wezwano Daniela, który, przypomniawszy królowi poniżenie jego ojca wskutek pychy, wyjawił, że Belsazar, również pijany pychą, za splugawienie naczyń swiętych skazany został na potępienie, które Bóg wypisał na ścianie własną ręką. Ów napis *znaczył:* „policzone, policzone, zważone i podzielone”, *t. j. że Bóg* „policzył” panowanie Belsazara, by je za-

kończyć; że król „zważony“, okazał się lekkim, i nakoniec, że królestwo jego będzie „rozdzielone” i oddane Medom i Persom. Tej samej nocy król był zabity przez Daryusza (?) Meda, który owładnął królestwem. Opowiadanie to, skierowane również przeciw Antyochowi, który sprofanował świątynię jerozolimską i przedmioty swięte, miało zapewnić Żydów uciśnionych, że kara boska dosięgnie ciemiężyciela.

W opowiesci ostatniej naczelnicy państwa daryuszowego, chcąc zgubić Daniela, którego król miał zamiar uczynić ich zwierzchnikiem, wyjednali u Daryusza dekret, zabraniający wszystkim poddanym w ciągu dni trzydziestu zwracania swych modlitw do kogokolwiek po za królem. Gdy Daniel modlił się codziennie według zwyczaju, został wrzucony do jamy lwów, które mu nie uczyniły żadnej krzywdy. Wówczas król, poleciwszy wydobyć z jamy Daniela, rozkazał wrzucić do niej oskarżycielów jego wraz z rodzinami, a wszyscy byli natychmiast pożarci. Następnie Daryusz rozkazał czcić w całem państwie Boga Daniela, jako Boga Żywego, który przetrwa wiecznie i którego królestwo nigdy zniszczone nie będzie. Opowieść ta, obfitująca w te same nauki, co i poprzednie, miała niewątpliwie posłużyć również za przestrogę dla zdrajców, którzy się jednoczyli we wspólnej sprawie z ciemięzcami Żydów bogobojnych. Autor zwiastuje tu jednym karę ciężką, a drugim pewność opieki Boskiej. Po opowieściach następują wizye prorocze. W pierwszej z nich Daniel widzi we śnie cztery wielkie zwierzęta, wychodzące z morza: pierwsze z nich podobne lwu o skrzydłach orła, drugie — niedźwiedziowi, który musi zjadać wiele mięsa, trzecie — lampartowi o czterech skrzydłach i czterech głowach; czwarte, nadzwyczaj silne, miało wielkie zęby żelazne i 10 rogów, z których wyrastał jeszcze *jeden „róg mały“* o oczach ludzkich i ustach gło-

szących **słowa pyszałkowate**. Wówczas zjawia się Wszechpotężny w postaci starca, w otoczeniu sług niezliczonych, żeby wykonać sąd przeciw czterem potworom i pozbawić ich władzy. Następnie zjawia się na obłokach niebieskich ktoś podobny do Syna człowieczego, któremu Sędzia oddaje rządy, aby panował nad światem całym na zawsze. Cztery zwierzęta wzmiankowane to 4 królowie, a 10 rogów—to 10 królów; lecz święci Najwyższego, uciśnieni naprzód przez rożek mały, który oznacza króla bluźniercę, usiłującego zmienić czasy i prawo, otrzymają królestwo wiekuiste. Podług większości egzegietów nowożytnych, ten „rożek mały"—to Antyoch Epifanes, a 10 innych rogów to 10 królów syryjskich, następców Aleksandra Wielkiego, którego autor przedstawił przez zwierzę czwarte. Zwierzę trzecie—to państwo perskie, drugie—medyjskie, pierwsze zaś zwierzę to ma być państwo babilońskie. Co się tyczy „świętych Najwyższego," odpowiadających osobie podobnej Synowi człowieczemu—to Żydzi wierni. — Ta wizya uzupełnia wybornie sen Nebukadnezara w rozdz. 2-gim.

Sen rozdziału 8-go przedstawia byka o dwu rogach nierównych, któremi uderza on w zachód, w północ i w południe, a nikt się oprzeć nie może jego sile. Kozioł jednorogi, wyszedłszy z zachodu i przebiegłszy ziemię całą, przybywa do byka, uderza w niego, łamie mu oba rogi i miażdży go. Lecz gdy został potężnym, róg jego pęka i zastępują go cztery inne. Z jednego z nich wychodzi rożek mały, który, rosnąc ciągle, sięga aż do Wodza zastępów niebieskich, odbiera mu ofiarę wieczną i niszczy jego przybytek. Otóż byk o dwu rogach przedstawia królów Medyi i Persyi; kozieł — jest królem Grecyi; 4 rogi, zastępujące róg złamany—to 4 królestwa mniejsze tegoż narodu. Pod koniec ich panowania wznosi się monarcha bezwstydny i podstępny, który wzrósłszy w potęgę, niszczy lud swiętych,

buntując się przeciw Wodzowi wodzów, lecz będzie bez wysiłków ludzkich zmiażdżony. W tych przepowiedniach, które są coraz przejrzystsze, idzie o państwo medo-perskie, o monarchię Aleksandra i o 4 królestwa, które ostatecznie wyszły z poprzedniego. Wszystko to dotyczy blizkiego upadku Antyocha Epifanesa, prześladowcy Żydów i gwałciciela ich kultu.

. W dalszym ciągu Daniel, wierząc z Jeremiaszem, że ruina i ucisk Jerozolimy trwać mają przez lat 70, pragnie otrzymać wyjaśnienie tego proroctwa, które uważa za ciemne. W odpowiedzi na gorącą spowiedź grzechów Izraela anioł Gabryel wyjaśnia, za pomocą formuły matematycznej tygodni rocznych 7 (=49 lat) + 62 (=434 lat) + 1 (rok), blizki upadek Antyocha.

Ostatnie rozdziały (10—12) księgi Daniela są rodzajem klucza, który pozwala stwierdzić przytoczone powyżej wyjaśnienia. Mamy tu krótkie streszczenie historyi państw wielkich, które następowały kolejno od Cyrusa aż do Antyocha IV, tylko, rzecz prosta, wypadki dziejowe, zgodnie z formą dzieła, przedstawia autor jako objawione Danielowi, podobnie jak w wizyach poprzednich.—Właściwie spotykamy tu tylko kilka rysów ogólnych z historyi poprzedzającej Ptolomeuszów i Seleucydów, i dopiero tych ostatnich autor traktuje szerzej a szczegółowo mówi o Antyochu, który zresztą jest przedmiotem głównym wszystkich przepowiedni Daniela.—Przedstawiwszy bieg wypadków ważniejszych za panowania tego króla, jego tyranię względem Żydów, unicestwienie ich służby bożej, dźwignięcie ołtarza pogańskiego i początek powstania Makkabeuszów, autor urywa nagle swe widzenia, nie dostrzegając w nich wcale wszechświatowej monarchii rzymskiej, tudzież przepowiada ruinę Epifanesa, zespalając z nią bezpośrednio nadejście królestwa mesyanicz-

nego i zmartwychwstanie Zydów, którzy mają być sądzeni i traktowani wedle uczynków swoich.

Na poparcie swego twierdzenia, że autor Księgi Daniela nie mógł być współczesnym Cyrusowi, za co uchodzić pragnie, hebraiści najnowsi przytaczają argumenty następujące: Autor zna dosyć dobrze historyę od Aleksandra W-go, a najlepiej dzieje Antyocha, wszystko zaś, co leży po za temi dwiema granicami, jest dla niego ciemne. W opowiadaniu o dziejach starszych popełnia błędy niemożliwe. Balsazar ani był synem Nebukadnezara, ani tym królem, za którego upadło państwo chaldejskie, jak chce autor, który prócz tego błędnie nazywa zdobywcę Babilonu Daryuszem i to „Medem" i w dodatku poprzednikiem Cyrusa etc. Na całej literaturze proroczej po niewoli niema najmniejszych śladów wpływu „Daniela", która to księga weszła do Kanonu żydowskiego na miejsce trzecie, gdyż w owej epoce Kanon ksiąg proroczych był już zamknięty. Gdyby pochodziła z czasów Cyrusa, nie byłoby żadnych powodów do odmówienia jej w Kanonie tegoż stanowiska, jakie zajęli: Aggeusz, Zacharyasz i Malachiasz, a nawet Jonasz. Jezus, syn Syracha, który, pisząc około r. 200 przed Chr., wyszczególnił wszystkie utwory biblijne, o Księdze Daniela nie wspomina. Wreszcie autor współczesny Cyrusowi nie mógłby rozważać wyroczni Jeremiasza o 70-u latach niewoli, lub używać takich wyrazów greckich, jak: psałterz (ψαλτηριον), symfomia (συμφονία) lub κήρυξ nazwa urzędu; nie mówiłby o potrójnej modlitwie dziennej w kierunku Jerozolimy; nie podnosiłby znaczenia postów i jałmużn, tudzież wstrzymywania się od mięsa i wina w stosunkach z cudzoziemcami; nie przedstawiłby całkowicie rozwiniętej angelologii; nie mówiłby o podwójnem osobistem zmartwychwstaniu zmarłych do szczęśliwości lub potępienia itp., gdyż wszystkie te pojęcia powstały nierównie później. Cały charakter Księ-

gi Daniela, napisanej częścią po hebrajsku, częścią po zachodnio-aramejsku, z przymieszką tu i owdzie wyrazów perskich, prócz pewnych podobieństw z Ezechielem i Zacharyaszem, tak jest stanowczo daleki od reszty ksiąg kanonicznych Starego Testamentu, jak zgodny zupełnie z późniejszemi utworami apokaliptycznemi i apokryficznemi.

Ze względów powyższych hebraiści najnowsi utrzymują, że „Księga Daniela" jest dziełem pobożnego i wiernego zakonowi Żyda z czasów Antyocha Epifanesa, który to autor pragnął księgą swoją pokrzepić współwyznawców prześladowanych obietnicą, że królestwo niebieskie rychło nadejdzie. Przestrogi swoje i proroctwa włożył on w usta Danielowi, które to imię wspomniał Ezechiel obok Noego i Hioba, co skłoniło Reussą do twierdzenia, że Daniel *ein babylonischer Student* jest niemożliwy. Że jednak musiała istnieć legenda o Danielu, jako mężu pobożnym i proroku podczas niewoli babilońskiej—to, nie ulega wątpliwości. Datę powstania „Księgi Daniela" ustalił Cornill na rok 164 przed Chr., dodając przytem, wbrew hipotezom częściowego powstawania utworu, że dzieło to, pomimo pewnych i to ciężkich sprzeczności w szczegółach, należy do najjednolitszych ksiąg kanonicznych Starego Testamentu i widocznie było napisane za jednym zamachem.—Język hebrajski „Księgi Daniela" posiada wszystkie te rysy ujemne, które są właściwe utworom napisanym po Nehemiaszu,

Przepowiednie Daniela, różniące się bardzo pod względem formy, mają cel jeden i są ożywione duchem jednakim. Każda z nich bowiem przedstawia szczytną filozofię historyi, która nas uczy, że wszystkie doświadczenia ludzkości, wszystkie powstania i upadki narodów, wszystkie nieszczęścia rasy żydowskiej nie są faktami wypadkowemi, lecz harmonizują jaknajściślej z odwiecznym i niezmiennym celem Jehowy, objawionym przez niego człowiekowi.

Gdy właśnie teraz panowanie złych potęg dosięgło swojej wyżyny, prorok nasz odczuł, że czas nadchodzi, w którym Jehowa spełni nareszcie swe obietnice, druzgocząc wrogów niepoprawnych, a wywyższając naród swój wierny ponad wszystkie narody świata.

Łatwo wyobrazić sobie—pisze Piepenbring—jakim bodźcem potężnym do rezygnacyi i oporu musiała być „Księga Daniela” z jej zapowiedzią blizkiego upadku króla-tyrana. Czyż mogło coś bardziej pokrzepić Żydów nad ową nadzieję blizkiego królestwa mesyanicznego, w którem Żydzi panować mieli nad światem całym, a więc naturalnie i nad wrogami swoimi, w którem współwyznawcy umarli zmartwychwstaną: sprawiedliwi do życia wiecznego, a bezbożni i zdrajcy do otrzymania kary zasłużonej? Z sercem przepełnionem takiemi nadziejami można było raczej poświęcić życie, niż obrazić Boga i złamać prawa. „Księga Daniela” osiągnęła zapewne częściowo swój cel szlachetny, przyczyniła się bowiem potężnie do podtrzymania odwagi Makkabeuszów i tym sposobem pomogła do wyzwolenia ojczyzny z kajdan niewoli.

Że i na pokolenia następne, zarówno żydowskie, jak chrześcijańskie, księga Daniela potężnie oddziaływała—zrozumieć łatwo, pomimo, że Żydzi, wbrew przepowiedniom Daniela, po krótkim okresie swobody, przeszli nie do królestwa mesyanicznego, ale pod najstraszniejsze z panowań obcych, pod jarzmo rzymskie. Jakkolwiek księga Daniela swą wiarą gorącą zelektryzowała Żydów ówczesnych, przyczyniając się do ich zwycięztwa nad zastępami syryjskiemi, to jednak nie można nie widzieć w tej księdze pewnych stron ujemnych, które fatalnie na Żydów oddziałały. Przedewszystkiem autor księgi Daniela był całkowicie pod wpływem ciasnej wyłączności żydowskiej swojego czasu, która przepowiadała Żydom, jako narodowi uprzywilejowanemu przez Boga, panowanie bezwględne nad wszystkiemi in-

nemi narodami. A dalej, w przekonaniu, że sprawa Żydów jest dobra, autor przedstawia ich jako jedyny naród, wyjątkowo święty i sprawiedliwy w przeciwstawieniu do narodów pogańskich. Porównywając te ostatnie do zwierząt dzikich, upodabnia naród żydowski, jako lud świętych Najwyższego, z synem człowieczym, ukazującym się na obłokach niebios. W księdze Daniela nie spotykamy nigdzie najmniejszego zarzutu pod adresem Żydów wbrew przepowiedniom proroków dawnych, co naturalnie spotęgować musiało do bezmiaru pychę żydowską. Można śmiało twierdzić, że księga Daniela, nie wywarłszy na Żydów takiego wpływu moralnego, jakim promieniowały proroctwa dawne, przyczyniła się bardzo do wzrostu idei faryzejskich, tak zwalczanych później przez Chrystusa. Oparci na obietnicach tej księgi, Żydzi, marząc jedynie o korzyściach niezmiernych, które przyszłość zachowała dla narodu *par excellence* sprawiedliwego i wybranego, zapominali całkowicie o konieczności stania się naprzód moralnie godnymi tej przyszłości błogosławionej. W księdze Daniela rzeczą główną nie jest bynajmniej wezwanie ludu do żalu za grzechy i do pokuty, jak u proroków starożytnych, lecz przepowiednia przyszłości. Gdy ci ostatni przepowiadali królestwo boże w sposób ogólny, księga Daniela, przepowiadając na wieki naprzód odnośne wypadki dziejowe, dała początek nadnaturalizmowi powierzchownemu teologii starożytnej, która usiłowała opierać dowód objawienia boskiego na ścisłem spełnianiu się proroctw, a zwłaszcza przepowiedni określonych o faktach historycznych przypadkowych. Że jednak autor księgi, podając się za proroka wieszczącego podczas wygnania, (gdy w rzeczywistości pisał za Antyocha Epifanesa), musiał, dla niezdradzenia swej fikcyi, przedstawiać wypadki w sposób symboliczny i tajemniczy, więc też następstwem nieuniknionem tej formy apokaliptycznej były nieporozumienia bardzo

rozliczne i kłopotliwe. Ta forma zagadkowa, nadając dziełu urok szczególny, wytworzyła cały szereg utworów sztucznych, w których rolę główną grał nie zmysł praktyczny, jak u starożytnych proroków izraelskich, lecz wyobraźnia. Cała ta literatura, usiłując zadowolić ciekawość ludzką, żądzę poznania przyszłości i tajemnic natury, nierównie mniej odpowiadała potrzebom serca i sumienia, a stanowiła oprócz tego stałą pobudkę do wybuchów, którym zawdzięczają Żydzi swoje ostateczne unicestwienie, jako narodu, zmiażdżonego okrutnie przez oręż rzymski.

IX.

Charakter religijny literatury hebrajskiej. Ideje mesyaniczne. Podmiotowość semicka. Poezya liryczna i jej cechy. Paralelizmy. Poetyka hebrajska. Szczątki poezyj świeckich. „Psałterz.” „Pieśń nad pieśniami.” „Treny”.

Literatura hebrajska należy do zjawisk wyjątkowych, jest ona bowiem od początku do końca literaturą nawskroś religijną. Wszystko, czem Żydzi w ciągu długich wieków wzbogacili hojnie duchową skarbnicę ludzkości, ma najściślejszy związek z ich religią, która zarówno dla Izraelitów, jak dla Judejczyków była punktem centralnym ich życia. Tę przewagę pierwiastku religijnego w Izraelu, datowaną przez niektórych pisarzów od wystąpienia proroków piśmiennych wieku 8-go, kojarzy J. Koeberle, nie bez słuszności, już z powstaniem Izraela, *jako* ludu, który od początku swego istnienia dziejowego uzewnętrzniał siły religijno-obyczajowe, wy-

różniające go bardzo wyraźnie z pośród narodów sąsiednich. Dzięki tym siłom duchowym, tkwiącym w narodzie już u zarania jego bytu, zjawiły się z czasem takie postacie, jak Samuel i Dawid, Eliasz i Amos, Izajasz i Jeremiasz, którzy, oparci na tym gruncie, mogli się odwoływać do sumienia ludu swojego. Wszelako same te siły, tkwiące po części w rasie, po części w charakterze narodu izraelskiego, a spotęgowane i utrwalone przez powstanie i ukształtowanie się polityczne Izraela pod hasłem i za sprawą potężnych czynników religijnych, byłyby z czasem zmarniały, gdyby ich nie podtrzymywał ustawicznie wpływ nadzwyczajny warunków jeograficznych i związanych z niemi jaknajściślej gwałtownych przemian w losach narodu.

W twierdzeniu licznych hebraistów, że „Palestyna była krajem wiary", ponieważ plon jej zależał wyłącznie od warunków, stojących po za wolą człowieka — jest niewątpliwie sporo przesady, gdyż mniej więcej w tem samem położeniu znajdują się i inne kraje, w klimacie zwrotnikowym i podzwrotnikowym. Wpływ natury palestyńskiej na duchowy rozwój Izraela i judaizmu był stosunkowo bardzo niewielki i raczej negatywny, niż pozytywny, a uzewnętrznił się głównie w Judei, leżącej śród gór posępnych. Ten wpływ natury nie musiał być przecież tak potężny, skoro nie zatarł w Izraelu ogólnych rysów charakterystycznych, właściwych rasie semickiej, i nie przeszkodził bynajmniej wytwarzaniu się prądów najskrajniejszych. Uniwersalizm proroków z ich pojęciami o Bogu czystemi i podniosłemi, tudzież partykularyzm judaizmu z jego „hipertranscedentalnem" pojęciem Boga, a okrom tego, najprzeróżniejsze zabobony ludu w każdym czasie—wszystko to, nie mówiąc o innych objawach, pełnych sprzeczności, znajdowało się kolejno i jednocześnie na tym samym gruncie palestyńskim, bez względu na granice, *klimat i* charakter ziemi. Natomiast centralne

położenie kraju, w którym Izrael mieszkał, otoczony państwami potężnemi, musiało rdzennie oddziaływać na rozwój ducha narodu, podlegającego nieustannie potężnym wpływom zewnętrznym. Jeżeli przypomnimy sobie, że o Palestynę, która od czasów najdawniejszych była jabłkiem niezgody pomiędzy monarchiami wszechświatowemi, rozbijały się fale wszystkich ludów wschodnich: Egipcyan i Hititów, Syryjczyków i Filistynów, Babilończyków i Asyryjczyków, którzy umieli wyrywać narodowość z korzeniem, następnie Persów, Greków i Rzymian, a później jeszcze, jak zobaczymy, Arabów i Turków, to przyznać musimy, że narodowi izraelskiemu nie łatwo było zachować bez zmiany swój charakter i swą religię. A jednak te właśnie ograniczenia polityczne, kulturalne i duchowe, ten ucisk, którego doświadczał Izrael wskutek położenia swej ziemi, budziły z uśpienia energię Żydów, zachęcały do walk bohaterskich i potęgowały coraz bardziej nieugięty fanatyzm religijny. Dzięki strasznym klęskom narodowym, które w sposób gwałtowny, błyskawiczny, strącały Żydów z wyżyn dobrobytu i pomyślności w otchłań ucisku i niedoli, Izrael, wszczepiony w jednę ideję ratunkową, w Boga praojców, wyrzucał ze swego łona ludzi opatrznościowych. Tym bohaterom religijnym, tym prorokom wielkim, którzy umieli naród ginący zbawić czasowo od upadku, a już umarły, wskrzesić do życia potęgą wizyj mesyanicznych, zawdzięczają Żydzi swe odrodzenie religijne i swoją bogatą literaturę, poświęconą wyłącznie religii. Ideje mesyaniczne zjawiają się u proroków dopiero wówczas, gdy oba państwa izraelskie stanęły nad brzegiem przepaści. Wtedy to właśnie miniona wielkość i wspaniałość monarchii Dawidowo-Salomonowej, działając na wyobraźnię narodu, wytwarzała w sercach i umysłach nadzieję przyszłego państwa, o wiele doskonalszego, któremu potomek Dawida miał *królować*. Począwszy od Amosa aż do Zacharya-

sza, wszyscy prorocy zwiastują nadejście królestwa sprawiedliwości i pokoju, pod kierunkiem rządcy „namaszczonego” (=*Messias*). W czasach niewoli, u Ezechiela, ideja Mesyasza przekształca się w pojęcie „Sługi bożego”, a po niewoli, gdy Zerubabel otrzymał namiestnictwo Jerozolimy, znów powraca wraz z Zacharyaszem nadzieja władcy mesyanicznego z domu Dawida. O ile jednak starsze nadzieje mesyaniczne poruszały się ściśle w ramach stosunków obecnych i były tylko nadziejami lepszej przyszłości narodu, oczyszczonego z wszelkich nalotów pogańskich, wyswobodzonego z pod przemocy wrogów potężnych i rządzonego w pomyślności niezakłóconej przez królów z rodu Dawida, o tyle nadzieje owe w czasach pokanonicznych uległy przekształceniu zasadniczemu. Przedewszystkiem, im bardziej rozszerzał się pogląd narodu na świat cały, tem więcej ogarniał on przyszłość nie tylko własną, lecz wszystkich ludzi na świecie.

Prorocy dawniejsi albo mówili o sądzie nad Izraelem, który miał uledz oczyszczeniu, albo o sądzie nad nieprzyjaciółmi Izraela, którzy mieli uledz zniszczeniu. Otóż Sąd ten częściowy zmienił się później w sąd powszechny, którego miał dokonać nad wszystkimi ludźmi bądź sam Jehowa, bądź też „pomazaniec“ jego, król mesyaniczny Izraela. W proroctwach dawniejszych idealne państwo przyszłosci ogarniać miało tylko granice empiryczne „Ziemi Świętej”, gdy w pojęciach późniejszych przyszłe państwo boże obejmuje ludzkość, która dobrowolnie lub przymusowo zjednoczyć się musi w państwo wszechświatowe pod jednem berłem Izraela. Dawny więc Mesyjasz palestyński przekształcał się zwolna na władcę i Wszechsędziego, który na ruinach świata starego miał wytworzyć nową budowę przewspaniałą. To rozszerzenie idei przyszłości było już następstwem rozszerzania się

widnokręgu Żydów politycznego. Im bardziej małe państewka pojedyncze tonęły w monarchiach wszechświatowych, tem łatwiej było Izraelitom wyobrazić sobie państwo idealne przyszłości, jako monarchię wszechświatową, która po upadku ostatniego państwa pogańskiego miała powstać pod królem niebieskim, rządzącym przez lud swój wybrany. Prócz tego, do rozwoju idei mesyanicznej przyczyniło się także pogłębione i rozszerzone pojęcie Boga i świata. Dawniej Jahve był tylko Bogiem i królem Izraela, później stał się panem wszechświata; dawniej rządził tylko sprawami ludu swojego, nie troszcząc się wcale o jednostki; później, przy pogłębieniu się pojęć religijnych, już i każda jednostka była przedmiotem jego pieczy. To poczucie narodu przejawiło się naprzód u Daniela w formie wiary w zmartwychpowstanie, które, umożliwiając zmarłym uczestnictwo we wspaniałej przyszłości ludu, stawało się osobistym interesem świętym każdej jednostki. Zarazem ideja przyszłości mesyanicznej stawała się coraz bardziej transcedentalna, nadnaturalna, nadziemska, jak gdyby Jahve oddał życie światowe teraźniejszości pod władzę potęg niebiańskich, pozostawiając dla świata przyszłego całkowite swoje panowanie. W końcu, zarówno cały krąg pojęć religijnych, jak i nadzieje mesyanicze, otrzymały zupełnie nowe zabarwienie, dzięki pracom nowych pisarzów, którzy je dogmatyzowali coraz bardziej, zmieniając w *Zakon*. Z powyższego widzimy, że naród, który przez wieki karmiony był stale idejami mesyanicznemi, musiał przy ciągłych kataklizmach dziejowych zwracać swe oczy ku przyszłości, ku państwu Bożemu i, co za tem idzie, ogniskować wszystkie swe myśli i uczucia, wszystkie promienie swojej twórczości duchowej w jednym tylko kierunku religijnym.

Poezya hebrajska, do której właśnie przechodzimy, będąc także nawskroś religijną, jest też wy-

łącznie podmiotową, liryczną lub dydaktyczną. Podmiotowość—to cecha właściwa rasie semickiej. U Semitów przeważa uczucie i namiętność, wola energiczna i rozum bystry. Nie umiejąc oddzielić stosunku świata do człowieka od stosunku pomiędzy światem a ich własnem „ja,“ Semici, dalecy od wszelkiej przedmiotowości, oceniali wszystko subiektywnie, egoistycznie. To też poezya Semitów jest zawsze nawskroś liryczna, podmiotowa, odzwierciadla bowiem tylko ich radość i smutek, miłość i nienawiść, cześć i pogardę. Wskutek tego o epopei, w której „ja“ poety musi ustąpić po za przedmiot, a tem bardziej o dramacie nie mogło być mowy u Semitów. Głęboka, żywotna i silna wewnętrzność ludów semickich przejawia się zawsze we właściwej im podmiotowości, która może się wprawdzie uzewnętrznić, uprzedmiotowić, ale nigdy w materyi twardej, w plastyce pełnej i w. formie bardzo wyrazistej, lecz tylko w takim materyale, który już należy do samego podmiotu, t. j. w fantazyi, w miłości własnej, w śpiewie i języku. Ten język nawet nie posiada wcale wyrazu na określenie „natury,“ a pojęcie „świata“ wyraża przez zestawienie „ziemi“ i „nieba.“ Semita stoi wobec natury obcy i zimny, gdy Aryjczyk garnie się ku niej z fantazyą rozpłomienioną; organizacyi duchowej Semitów odpowiada najściślej spirytualistyczny sposób myślenia,—Aryjczyk unosi się chętnie na skrzydłach bujnej fantazyi. Semita nie umie rozważać świata zewnętrznego przedmiotowo, duchowa jego energia zwraca się raczej ku formalnym stronom przedmiotu i ztąd też we wszystkich czasach Semici uprawiali najchętniej wiedzę formalną, jak matematyka, gramatyka, teologia i t. p. Semita jest bystrym obserwatorem rzeczy poszczególnych, Aryjczyk ogarnia całokształt. Ludom semickim nie zbywa wprawdzie na zdolności napięcia duchowego, ale jest ono całkiem inne niż u narodów aryjskich:

wytężone silnie i najmożliwiej w jednym kierunku, raz wytkniętym, jest ścisłe do subtelności, lecz jednostronne. Odtworzyć całokształt, jako taki, i zbadać równomiernie stosunek rzeczy głównych do podrzędnych, albo cechy jednego wyobrażenia odrazu przenieść na inne—to już leży po za zdolnością semitów. Jednostronne podnoszenie i rozważanie szczegółów, rysów odrębnych przedmiotu, bez żadnego uwzględnienia całości, spotykamy w literaturze biblijnej na każdym kroku, gdyż czysto przedmiotowe pojęcie świata zewnętrznego i zbadanie go teoretyczne, naukowe, sprzeciwia się całkiem semickiemu sposobowi myślenia. Izraelita nie może ogarnąć jakiejkolwiek idei, chociażby tylko teoretycznie, jako całości odrębnej, samodzielnej, lecz wiąże ją zawsze jaknajściślej z przedmiotami, które stanowią interes rdzenny dla życia duchowego, politycznego i codziennego. Żaden z problematów judaizmu, jak: nauka o odkupieniu, theodycea, lub przeróżne kwestye etyczne, nie były traktowane przez Żydów w sposób czysto teoretyczny, lecz zawsze w związku z praktyką i tylko z punktu widzenia podmiotowego. Po za tem skłonność do formalistyki i szematyzowania, do imion bez końca, do liczb, mechanicznie ułożonych, do akcentowania tych samych cech i spostrzeżeń raz już uznanych za osobliwe, do powtarzania tych samych obrazów i porównań, do jałowości alegorycznych jest, zwłaszcza w judaizmie późniejszym, nadzwyczajna.

Otóż poezya hebrajska jest nawskroś liryczna, podmiotowa i religijna, albowiem te okruchy poezyi świeckiej, jakie do nas doszły, są bez znaczenia i wskazują tylko, że kiedyś musiały istnieć u Hebrajczyków pieśni okolicznościowe, wojenne, miłosne pijackie i t. d., ale wyrugowane zostały przez utwory ściśle religijne.

Przedewszystkiem należy sobie zadać pytanie:

na czem się zasadzała poezya hebrajska pod względem formy?

Profesor Ed. König w niesłychanie pracowitem dziele, p. t. „Stylistyka, Retoryka i Poetyka“ literatury biblijnej przekonywa, że nawet proza literatury starohebrajskiej posiada zwyklę własności, z których w pierwszej linii wyłania się *eurytmia* wyrażeń językowych. Eurytmia w przeciwstawieniu do *eufonii* zasadza się na *równowadze*, osiąganej przez naturalną zmianę miary i stanowiska wyrazów w następujących kolejno zdaniach pojedynczych i grupach zdań. Jest to najniższy stopień rytmiczności form stylitycznych. U proroków owa eurytmia już jest spotęgowana przez pewną *równobieżność* zdań („Gleichlauf der Satze“), którą Flacius nazywał *repetitio rhetorica*, a pierwszy Lowth, Anglik, w swej rozprawie o poezyi hebrajskiej (1753) opatrzył nazwą *paralelismus membrorum*, t. j., równoległość członków.

Otóż najpierwszą i bodaj jedyną cechą wyraźną hebrajskiej formy poetyckiej są owe *paralelizmy*, zasadzające się na tem, że dwa a niekiedy i trzy idące po sobie członki, t. j. wiersze oddzielne, wyrażają ściśle tę samą myśl, tylko innemi wyrazami: Oto przykład z psalmu 1-go:

Szczęśliwy mąż, co nie po myśli barbarzyńców chadza,
Ani na drogę grzeszników wstępuje,
Ani w siedlisku szyderców przebywa;
Lecz jeno rozkosz ma w prawie Jehowy,
I dniem i nocą o prawie rozmyśla.

Z powyższego widzimy, że w tym pięciowierszu są naprawdę dwie myśli, z których pierwsza wyrażona jest aż w trzech wierszach równoległych *(paralelizmy)*, druga zaś w dwu wierszach ostatnich. Podług Lowth'a, który gruntownie zbadał ten przedmiot, paralelizmy bywają albo *identyczne*, t. j. zasadzające się na powtórzeniu dosłownem danego wiersza ze zmia-

ną jednego tylko wyrazu, albo *synonimowe*, których części brzmią tylko inaczej, lecz znaczą to samo, przy czem zwykle dwa lub trzy wyrazy zasadnicze odpowiadają sobie w dwu lub trzech wierszach, choć niekoniecznie w tem samem miejscu położone. Takiemi wyrazami zasadniczemi w pięciowierszu powyżej przytoczonem są: „myśli," „drogę," „siedlisku" oraz „bezbożników," „grzeszników," „szyderców" i „chadza," „wstępuje," „przebywa." Trzeci rodzaj paralelizmu bywa *antytetyczny*, t. j. przeciwstawny, w którym członek drugi stanowi przeciwieństwo pierwszego, np.

Mądry syn radość ojcu swemu czyni,
Ale syn głupi jest matki zgryzotą.
Skarby zdobyte bezprawiem—nie służą,
Lecz sprawiedliwość od śmierci ratuje.
Głód pokornego Jahwe zaspakaja,
Lecz bezbożnika pażerność odtrąca.
Ręką niedbałą kto działa — biednieje,
Lecz pilną dłonią bogactwo zdobywa.
(Przysłowia Sal. X).

Nakoniec są jeszcze paralelizmy *syntetyczne*, których drugi, albo nawet i trzeci członek prowadzi dalej myśl pierwszego, niekiedy z odmiennych punktów widzenia, przyczem jednak poeta trzymać się musi tego samego okresu i tego samego biegu myśli. Np. (Psalm I, 3 w przekładzie Bujnickiego):

Będzie jak drzewo nad ściekiem wody,
Co owoc w czasie swym daje,
Liść jego zawsze zielony, młody.

Z innych form poezyi hebrajskiej wyszczególnić można t. zw. *Epana*—strofę, która powtarza na początku każdego wiersza następnego wyraz zasadniczy. Np. (Psalm 121):

Ku górom wznoszę swe oczy
Zkąd dla mnie *pomoc* przypłynie?..

Pomoc moja spłynie od Jehowy,
Od twórcy nieba i ziemi.
Jehowa nodze twej zachwiać się nie da.
Nie *śpi* twój stróż,
Zaiste — nie *śpi* — nie *drzemie*
Stróż Izraela.

Prof. Kautsch, zadawszy sobie pytanie, na czem polega tajemnica działania tych form poetycznych, odpowiada, że na tej samej podstawie, na jakiej spoczywa działanie rymu, tj. na zadawalającem zaspokojeniu tego napięcia, które w słuchaczu lub czytelniku wywoływać musi czar oczekiwania, nieustannie nanowo rozbudzanego. O ile jednak w naszej poezyi wierszowanej spotykamy najczęściej paralelizmy syntetyczne, o tyle poezya hebrajska oddziaływa głównie paralizmami synonimowemi i antytetycznemi, których piękność pierwszy odczuł i wykazał Herder w swem dziele „O poezyi hebrajskiej" (1782), zaznaczając, że wdzięk ich polega na symetryi. König nazywa je *eurytmią idealną*, która, podług niego, jest wytworem usprawiedliwionej psychologicznie dążności do osiągania, w chwilach wzruszeń silniejszych, jakby przez wołanie i echo, spokojniejszej równowagi duchowej.

O ile kwestya paralelizmów jest bezsporna, o tyle różnią się uczeni zasadniczo, gdy idzie o rytm, rym i strofikę hebrajską. Że istotna symetrya, która była najprawdopodobniejszem źródłem rytmiczności wierszów, istnieje w poezyi hebrajskiej — to wykazał Budde na trenach, ktore przeważnie mają pierwszy wiersz krótszy, a drugi dłuższy, np.:

Ach! jak to miasto leży opuszczone!
Niegdyś tak cudne!
Księżniczka między miastami
Służyć dziś musi i t. d.

Toż samo spotykamy w psalmach, a nawet i u proroków. Amos np. biada:

Upadła — i już się nigdy nie podniesie
Dziewica Izraelska,
Na ziemi własnej rozciągnięta leży,
Nikt jej nie dźwignie.

Ale gdyby nawet ta symetrya oparta była na *mierze*, tj. na jednakowej liczbie zgłosek wierszów odpowiednich, co zresztą w poezyi hebrajskiej wcale nie występuje prawidłowo, to i w takim razie nie byłoby mowy o rytmiczności, gdyż *miara* a *rytm* to nie jedno, ona jest tylko „matką rytmu", jak słusznie zaznaczył Longinus. Rytmiczność właściwa, to jest iloczasowa, zasadza się na zmianie prawidłowej zgłosek krótkich i długich, a takiej prawidłowości akcentowania zgłosek również poezya hebrajska nie posiada. To też każda w tym kierunku nowa suggestya uczonych, usiłujących odnaleźć gwałtem rytmiczność, gdzie jej niema, wzbogaca jedynie „nową mogiłą cmentarz metryki hebrajskiej". Rytm poetyczny Hebrajczyków zasadzał się, podług Königa, tylko na istotnej symetryi linij wierszowych, która znów oparta była na istotnej równości akcentów, w odpowiadających sobie liniach wierszowych. Taka sama walka pośród uczonych toczy się już od r. 1831 o strofy hebrajskie, których jedni całkiem nie uznają, inni obstają przy nich. Jeżelić strofa rzeczywista tworzy się tylko przez stały powrót jednakowej liczby wierszów oddzielnych — to takiej strofiki poezya hebrajska nie posiada. To też powołując się w pierwszej części tej książki na dzieło prof. Müllera, który wszystkich proroków usiłował przyoblec w formę stroficzną, uważaliśmy te strofy za naciągane. Za pomocą takiej metody możnaby każdą prozę zwyczajną przepisać w zwrotkach. Jakoż Kautsch odnosi się do strof hebrajskich „bardzo sceptycznie", a i König niema wcale do nich przekonania.—Jeszcze wątpliwszy jest rym hebrajski, który ma także swoich obrońców. Kautsch, nazywając go „rodzajem paronomazyi", przypuszcza,



Kościół grobu Ś-go.

że musiał on odgrywać „rolę wiekszą niż zwykle dawniej sądzono”.—Na poparcie rymu hebrajskiego przytacza ten uczony dwie próbki, z których jedna ma wiersze z końcówką *i*, druga zaś—*anu*. W pieśni Lamecha (Gen. IV, 23) jest taki czterowiersz.

ada wesilla szema‘an koli
nesze lemekh ha’azena imrati
ki isz haragti lefis‘î
wejeled lachaburatî

a w Księdze Samuela (16, 24):

natan elohenu bejadenu et ojebenu
we’et macharib arsenu
wa’aszer hirba et chalalenu

Jakkolwiek bardzo są wymowne te przykłady, to jednak należą one do takich rzadkości w starożytnej poezyi hebrajskiej, że za przypadkowe tylko uważać je można. Że Hebrajczycy, podobnie jak inne narody wschodnie, posiłkowali się tak zwaną *alliteracyą*, oraz *assonanzami* i w środku wierszów i na końcu—to rzecz wiadoma, ale—mówi König—któżby chciał z tego powodu rym rzeczywisty przypisywać poezyi hebrajskiej, która bynajmniej nie była *mową wiązaną* w ścisłem znaczeniu tego słowa. Tak samo patrzy na ten przedmiot znakomity hebraista, dr Samuel Poznański, którego prace gruntowne i źródłowe spotykamy często w miesięcznikach francuskich i niemieckich.

Oto co pisze ten uczony w swoich *Beiträge zur Geschichte der hebr.-Sprachwissenschaft* (1894): „Kwestya, czy już w wierszach biblijnych przytrafiają się rym i metryka, była wielokrotnie badana przez uczonych żydowskich w wiekach średnich. Większa ich część przeczyła istnieniu metryki i rymu, utrzymując, że jedno i drugie Żydzi przejęli dopiero od Arabów i że przez to *gwałt zadawali duchowi języka hebrajskiego*”.

Starożytna poezya hebrajska da się najprawidłowiej ująć w dwa działy: liryczny i dydaktyczny, wszelkie bowiem próby ściślejszego rozklasyfikowania hebrajskich utworów poetycznych, dokonywane przez różnych historyków, są tylko sztuczne i wymuszone. Poezya hebrajska wcale się do takiego szematyzowania nie nadaje, gdyż w każdym jej utworze można odnaleźć różne tony. To też sami Hebrajczycy rozróżniali tylko *szyr* = pieśń (liryczną i śpiewną) i *maszal*=sentencyę, t. j. krótkie zdanie w formie aforyzmu, przysłowia, czy przypowieści o charakterze nauczającym, a także często szyderczym.—Jak u wszystkich ludów, tak i u Izraela najstarszy okres literatury ogarnia dobę pieśni i sagi. W Starym Testamencie przechowały się szczątki poezyj świeckich, które Kautsch ujmuje w kilka grup. Naprzód idą *pieśni wojenne i tryumfalne*, do których należą: „Pieśń Lamecha" (Gen. II, 23) i „Pieśń Debory", która należy do najstarszych pomników literatury hebrajskiej. Opiewa ona pogrom Sysary, wodza Kanaańczyków. Przytoczymy początek i koniec tej pieśni w pięknym przekładzie A. Maszewskiego, który wprawdzie tłómaczy z pewną swobodą i rozszerza ramy oryginału, ale odtwarza treść i ducha jego z całą ścisłością. Oto początek:

Pieśń ma zagrzmi i zahuczy i zatętni wzdłuż i wszerz;
Słuchaj, ludu i ty, ziemio, moje słowa w uszy bierz!
Słuchaj, ludu mój, słuchajcie wy, książęta i królowie:
Ja, ja matka w Izraelu, ja zaśpiewam pieśń Jehowie!

Po tym wstępie poetka opowiada o ucisku, jakiego doświadczał Izrael od Kanaańczyków i o walkach zwycięzkich Baraka, który stanął na czele zastępów, powołanych do boju przez Deborę, a następnie, szydząc z tych szczepów, które do walki nie stanęły, tak opowiada o skrytobójstwie, którego dokonała Jahel nad Sysarą:

Bądź wielbiona, wielka Jahel! Tyś pomogła wrogów zmódz!
Pod jej namiot zbiegł Sysara, kanaańskich mężów wódz;
Prosił wody—dała mleka na przystawce mu książęcej,
Dała masła, dała mleka, niźli prosił dała więcej.
Po wsze wieki bądź wielbiona, wielka Jahel! W prawą dłoń
Młot ujęła i gwóźdź przeszył uśpionego wodza skroń.
Potok Cyson go nie pożarł, przed Baraka zbiegł pogonią,—
U Jaheli nóg się skurczył, pod Jaheli poległ dłonią.
Siadła w oknie stara matka, we skraj nieba wzrok jej wzrósł,
„Przecz Sysara nie powraca, rychłoż zagrzmi jego wóz?"
I odrzekły jej służebne i odrzekła sobie w duszy:
„Snadź wpierw łupy porozdziela, nim do domu zasię ruszy"
Tak niech zginie wróg wszelaki! Tak niech w prochu tarza [twarz,
Kto się waży walczyć z tobą, Boże wielki, ojcze nasz!
Tak niech zginie wróg wszelaki! A dla wiernych twoich [dzieci
Na wysokich niech niebiosach wiecznie jasne słońce świeci.

J. Marquart, po wyłączeniu z tej pieśni wszelkich gloss, odtworzył tekst jej w formie pierwotnej, która ujęta została w strofy kolejno 4-ro i 6-ściowierszowe, ale są to eksperymenty naciągane.

Najdawniejszy zabytek pieśni *szyderczych i epigramatów* znajduje się w księdze Liczb (XXI, 27—30), gdzie autor wyszydza Amorytów. Jeszcze wymowniejszy przykład takich poezyj przechował się u Izajasza (IX, 4 i nast.), gdzie prorok szydzi z króla Babilonu, przewidując jego upadek pod ciosami Cyrusa. Dalej śród poezyj świeckich spotykamy: *pieśni pijackie*, *zagadki*, *gnomy*, *parabole i bajki*, jak bajka Jothana (Sędz. IX, 7 i nast.) o drzewach, które króla nad sobą namaścić chciały. Skoro żadne z drzew szlachetnych, poczytując siebie za zbyt dobre, godności tej przyjąć nie chciało, bierze ją chętnie krzak cierniowy, wykazując w swych mowach nadętych, jak mało jest do roli króla odpowiedni. Bajka ta, skierowana przeciwko Abimelechowi, który się narzucił na króla Sichemitom, nauczać iała, że dumni, swobodni mężowie czystej krwi ielskiej, gardzą tronem królewskim, a tylko

tacy mieszańce, jak Abimelech, ubiegają się o tę godność ku własnej krzywdzie. Wyborne parobole znajdują się także: w drugiej ks. król. (XIV, 9 i nast.) o królach Amazyi i Joasie, w 1-ej ks. Sam. (XII, 1 i nast.), o jedynem jagnięciu biedaka i w wielu innych miejscach, co świadczy, że Hebrajczycy ze szczególnem upodobaniem uprawiali ten rodzaj poezyi. Były też pieśni *pasterskie*, jak świadczy w ks. Numeri (XXI, 17 i nast.) pieśń o studni; *weselne* i *żałosne*, t. j. treny, które na wschodzie miały wielkie znaczenie. Jednym z najpiękniejszych jest tren Dawida na śmierć Saula i Jonathana (Sam. I, 19 i nast.), który tu podajemy w przekładzie własnym podług Kautscha.

Ozdoba leży, o Izraelu, zabita na górach twoich,
Oto jak polegli bohaterowie twoi!
Nie opowiadajcie o tem w Gath,
nie głoście tego po ulicach Askalonu,
by się nie weseliły córki filistyńskie,
by się nie radowały córy nieobrzezanych.
O, góry Giboa, niech nie spada na was ni deszcz, ni rosa,
niech pola wasze zawiodą!
Gdyż tam rzucona tarcza bohaterów
tarcza Saula...
Od krwi zabitych, od mocarzów sadła
przez Jonathana wypuszczona strzała już nie wracała,
ani miecz Saula nie wracał napróżno.
Saul i Jonatan kochani i mili
razem polegli, tak jak społem żyli,
od orłów szybsi, od lwów potężniejsi!
Płaczcie nad Saulem, córki Izraela,
który was w rozkosz odział i purpurę,
który w klejnoty wasz strój przyodziewał!...
Oto jak legli śród walki mocarze,
na górach twoich Jonathan zabity!
O żal mi ciebie, bracie Jonathanie,
co dla mnie byłeś tak drogi!
Twa miłość była mi słodszą od niewieściej;
oto jak padli mocarze,
zniszczona zbroja wojenna!

Pieśń powyższą Kautsch przełożył w 6-ciu zwrotkach czterowierszowych, bardzo nierównomi

nych i w dwu distichach, z których jeden zaczyna, drugi zaś kończy ten utwór. Że taka forma, którą tłómacz nazywa „kunsztowną" u autora, jest tylko *sztuczną* i naciąganą u tłomacza—to nie ulega wątpliwości. Wogóle hebraiści mają pasyę *ciągnąć za włosy* wiersze hebrajskie, byleby tylko czynić z nich strofy, zgodnie z powziętem postanowieniem.

Pozostał także po Dawidzie tren na śmierć Abnera (2 Sam. III, 33). Że przy rozpowszechnieniu pieśni u Hebrajczyków były także ich zbiory, świadczą przechowane w Starym Testamencie dwa tytuły takich zbiorów: „Księga wojen Jehowy" (Num. XXI, 14) i „Księga Sprawiedliwego," wzmiankowana, u Jozuego (X, 13) i w 2 Sam. (I, 18 i nast.). Oba te zbiory zaginęły, podobnie jak i wzmiankowany w 2 Królów (XXV, 25) zbiór trenów nad Jozyaszem, nie mający nic wspólnego z trenami przypisywanemi Jeremiaszowi.

Na czele oddzielnych ksiąg poetyckich Starego Testamentu stoi *Psałterz*, t. j. modlitewnik i śpiewnik gminy powygnaniowej, przyjęty przez wszystkie kościoły chrześcijańskie. W dzisiejszej postaci swojej Psałterz składa się ze 150 utworów głównie lirycznych, a po części liryczno-dydaktycznych treści religijnej. Większa część tych wierszów nosi w nagłówku określenie *mizmor*, który to wyraz odpowiada ściśle greckiemu *psalmós* i oznacza naprzód pieśń, którą się na strunach wygrywa, a następnie i pieśń, śpiewaną przy dźwiękach muzyki. Cel tego Psałterza jest bardzo jasny; był on widocznie przeznaczony nie ku prywatnemu zbudowaniu izraelity pojedynczego, lecz do publicznej służby bożej ludu całego *drugiej* świątyni. Występuje to najwyraźniej w częściach późniejszych psałterza, gdzie spotykamy wiele psalmów, napisanych wyłącznie do użytku liturgicznego. Ten żywioł obrzędowy przebija szczególniej w psalmach, (od 104-o), które się zaczynają lub kończą okrzykiem *Halleluja* t. j. „wysławiajcie

Jehowę". Okrzyk ten jednoczy owe psalmy ze służbą bożą w świątyni, zwaną *Hallel*, co miało oznaczać jubileuszowy śpiew uwielbienia, który był wykonywany przy muzyce lewitów lub przy dźwiękach trąb kapłańskich. U Żydów późniejszych wyraz *Halleluja* stosowano do psalmów 113—118, które śpiewane były podczas świąt dorocznych. Przeznaczenie tych psalmów uwidocznia się i z nadpisów, podających wskazówki muzyczne, oraz imiona synów Koracha, którzy stanowili rodzaj stowarzyszenia muzyków świątyni. Asaf był ojcem i opiekunem tego związku, a Heman i Ethan są wzmiankowani w „Kronice", jako śpiewacy kościelni z czasów Dawida. Wreszcie do tegoż wniosku prowadzi także rzeczywista nazwa psałterza w Biblii hebrajskiej, gdzie psalmy zwane są *Tehillim*, t. j. „hymny," która to nazwa ma z wyrazem *Halleluja* pierwiastek wspólny i odnosi się także do wysławiania Jehowy w świątyni. Jakoż obrzędowy charakter psalmów wyjaśnia i ogólność ich treści, usprawiedliwiając szerokie rozpowszechnienie psałterza we wszystkich kościołach chrześcijańskich. Jako zbiór pieśni obrzędowych, odtwarza on uczucia i nadzieje, wiarę, modlitwy i uwielbienia gminy starotestamentowej, jej świadomość grzechu i jej zachwyt radośny wobec wskazanych przez Jehowę środków zbawienia. Są to wylewy serc wierzących, t. j. żywioły religii podmiotowe, mniej więcej podobne we wszystkich czasach. Objawienie Nowego Testamentu wprowadziło zmiany wybitne w żywiołach religii przedmiotowych, gdyż stare wyobrażenia i formy przeżyte musiały ustąpić nowym; wszelako przy wszystkich obiektywnych dodatkach objawienia pozostało w istocie jedno i to samo oddanie się Bogu serca wiernego. Psalmy dlatego właśnie mają wartość nieocenioną, ponieważ dają nam odpowiedź pierwszą, którą serce, oddane Bogu, wyrzuciło z wnętrza swojego już wówczas, gdy żywioły objawienia przedmiotowe były nieporówna-

nie mniej rozwinięte, t. j. gdy ustrój życia duchowego był bliższy natury i naiwniejszy. Psalmy przedstawiają ważność nie małą i z innego punktu widzenia. Ponieważ znaczna ich liczba zawdzięcza swoje powstanie różnym wypadkom historycznym, przeto psalmy takie odźwierciadlają pojedyncze stopnie rozwoju gminy starozakonnej. Należy jednak mieć na uwadze, że psalmy przechowały się nie w zbiorze ułożonym historycznie, lecz w śpiewniku, zastosowanym do potrzeb drugiej świątyni. Ten cel praktyczny zbioru powodował zmiany i przeróbki w psalmach oryginalnych, które pochodzą z różnych czasów, a były też przez wielu wydawców grupowane. Na 150 psalmów, składających księgę, setkę przypisano autorom, wyraźnie w nagłówkach określonym, a mianowicie: jeden (ps. 90) Mojżeszowi, 73 (w Biblii greckiej, bo w hebrajskie 83) Dawidowi, dwa (72 i 127) Salomonowi, 12 Asafowi (50.73—83), po jednym Hemanowi i Ethanowi (88,89), 10 (niezależnie od ps. 88) Korachitom, 16-tu psalmom nadano inne nagłówki, a 34 („osierocone") nie mają nadpisów. Ponieważ tedy wszystkie psalmy przypisane są albo Dawidowi albo jego współczesnym, zdawałoby się, że żaden z psalmów nie jest młodszy od epoki Dawidowo-Salamonowej. Tymczasem hebraiści wykazali, że wszystkie te nagłówki psalmów były dodatkami późniejszemi, które odnośnie do czasu powstania i autorstwa psalmów pozbawione są siły dokumentalnej.

W. R. Smith, teolog angielski i hebraista pierwszorzędny, poddawszy wszechstronnemu rozbiorowi cały Psałterz, przedstawił kolejne stopnie rozwoju w redakcyi psalmów, które, na podobieństwo Pentateuchu, zbieracze żydowscy dzielili na 5 ksiąg. Otóż, podług Smitha, cały Psałterz powstawał kolejno w 6-ciu fazach: Pierwszy zbiór pieśni Dawidowych (3—41) z końcową *doksologią*, która brzmi: ‚Niech będzie uwielbiany Jehowa, Bóg Izraela, na

wieki wieków Amen, Amen. 2) drugi zbiór psalmów Dawida (51—72) z doksologią odmienną od poprzedniej i z podpisem: „skończyły się psalmy Dawida, syna Izajego". 3) podwójny zbiór pieśni lewityckich (42—49; 50; 73—83); 4) redakcya elohistyczna i połączenie zbioru 2-go z 3-m; 5) przyłączenie dodatku nie elohistycznego wraz z doksologią do redakcyi poprzedniej (84—89); 6) ukształtowanie zbioru trzeciego (90—149). Wreszcie dwa pierwsze psalmy (1, 2) dołączone zostały do Psałterza już po jego zamknięciu. Naturalnie, że na proces grupowania psalmów, który ogarnia tyle stopni, trzeba było czasu odpowiedniego. Jakież są granice tego czasu? Otóż hebraiści mniej więcej zgadzają się na to, że zbiór pierwszy powstał w czasach Ezry; zbiór 2-gi wraz z psalmami lewityckiemi i z dodatkiem nieelohistycznym—pod koniec epoki perskiej; zbiór trzeci, zawierający psalmy najmłodsze, formował się o wiele później do czasów Simona, założyciela dynastyi hasmonejskiej. Całkowity psałterz, mający już powagę religijną w świątyni izraelskiej, zamknięty został przed rokiem 130 przed Chr.

Do wyników tych doszli uczeni przez badanie treści i języka psalmów, t. j. na podstawie wewnętrznych wskazówek historycznych, stylu, stosunku do innych pisarzów, których wiek jest znany, tudzież na podstawie charakteru idei religijnych, któremi nacechowane są psalmy. Kwestyę przypisywanego Dawidowi autorstwa psalmów, prawie wszyscy hebraiści najnowsi rozstrzygają przecząco, albowiem autorstwu temu przeczą: i brak dowodów historycznych i same psalmy, wskazujące swą treścią na czasy późniejsze. Driver, najkonserwatywniejszy z hebraistów postępowych, utrzymuje, że bardzo mało jest psalmów starszych od 7-go w. przed Chr., a Cornill twierdzi, że „cała literatura hebrajska przed niewolą nie zawiera najmniejszej wzmianki o psalmach, ani najmniejszego ich wpływu nie wy-

kazuje.” Zespolenie Dawida z psalmami zjawia się dopiero w „Kronice.” Wszystko, co literatura przed niewolą podaje o talencie muzycznym i poetyckim Dawida, ogranicza się do tego, że był biegłym harfistą (1 Sam. XVI, 18), a może nawet grał i na innych instrumentach (Amos VI, 5); że napisał znaną nam elegię na śmierć Saula i Jonathana, oraz krótszą na śmierć Abnera; że przed arką świętą, która była na Syon przeniesiona, „tańczył” i „skakał”, (2 Sam VI, 14, 16). Za wyjątkiem tedy ustępu w 2 ks. Sam. (22), który to ustęp uznany został przez hebraistów za dodatek późniejszy, cała literatura przed niewolą nic nie wie o Dawidzie, jako pisarzu religijnym. Tradycya o twórczości religijnej tego króla powstała dopiero podczas niewoli, gdy nastąpiło całkowite przekształcenie starożytnych dziejów Izraela w historyę kościoła, zgodnie z kierunkiem wytkniętym przez Deuteronomium i z loiką faktów, zmieniających państwo na kościół, a lud na gminę. Że zaś Dawid był wówczas punktem centralnym wszelkich przepowiedni mesyanicznych, a wiedziano powszechnie o jego talencie jeżeli nie poetyckim, to muzycznym, i o jego osobistym współudziale w kulcie religijnym; przeto całą lirykę religijną odniesiono aż do Dawida, tak jak synowi jego Salomonowi przypisano całą lirykę świecką, oraz poezyę dydaktyczną. Pomimo jednak tych wszystkich wywodów, nie jest bynajmniej wykluczone — pisze Kautsch — że niektóre psalmy pochodzą od Dawida, choć dowodu *naukowego*, ani „przeciw,” ani „za” przytoczyć teraz niepodobna. Ewald, opierając się na podstawach ściśle estetycznych, przypisywał Dawidowi psalmy: 3. 4. 7. 8. 11. 15. 18. 19, $_{2-7}$, 24, $_{1-6}$ i $_{7-10}$. 29. 32 i 101, a także niektóre wiersze wprowadzone do psalmów późniejszych 60, 68 i 144.

O charakterze starozakonnym Psałterza świadczą przedewszystkiem tak zwane „psalmy zemsty”,



Kościół Grobu Ś-go w Jerozolimie.

które są wylewem pogardy i nienawiści dla ciemięzców ludu. Pomimo odwoływania się psalmów do Zakonu, pod którym rozumieć trzeba prawo pisane, już skrystalizowane w Pięcioksięgu z jego niezliczonemi formułkami ofiar, oczyszczeń i t. p., Psałterz jest zadziwiająco wolny od ducha faryzejskiego z czasów Chrystusa. Nie przypisuje on nigdzie wagi szczególnej formom zewnętrznym i ceremoniom, ale raczej kładzie nacisk silny na treść prawa obyczajowo-religijną, na prawość uczynków i na unikanie grzechu. Wszelako najistotniejszą i najbardziej budującą stroną Psałterza jest jego pojęcie o Bogu, który, oczyszczony z antropomorfizmu i partykularyzmu dawniejszego, przedstawia się w psalmach, jako bezwzględnie wszechpotężny, wiekuisty, niezmienny, wszystkowiedzący, wszechobecny i najświętszy. Trzymając się zdaleka od bezpłodnych, teoretycznych spekulacyj o istocie Boga i jego przymiotach, psalmiści opiewają tylko w słowach potężnych doniosłość olbrzymią tych przymiotów dla nas, dla naszego życia religijnego. Cóż to za wspaniały ten psalm 139 o wszechobecności Boga, albo psalm 91, który w przekładzie pięknym Kochanowskiego („Kto się w opiekę poda Panu swemu") pozostał pieśnią religijną narodu naszego, albo psalm 87 w przekładzie tegoż poety:

Wszechmocny Panie, wiekuisty Boże,
Kto się Twym sprawom wydziwować może,
Kto rozumowi, którym niezmierzony,
Ten świat stworzony.

Gdziekolwiek słońce miece strzały swoje,
Wszędy jest zacne święte imię Twoje,
A sławy niebo ogarnąć nie może
Twej, wieczny Boże.

Niech źli, jako chcą ciebie mierzą sobie,
Z ust niemowlątek rośnie chwała Tobie,
Ku większej hańbie i ku potępieniu
Złemu stworzeniu.

Twój czyn jest niebo, twoich rąk robota
Gwiazdy jaśniejsze wybranego złota,
Ty coraz nowem światłem zdobisz wdzięczne
Koło miesięczne.

A człowiek co jest? że ty nieskończony,
Wszystkiego twórca i Pan niezmierzony,
Raczysz go pomnieć? czem jest Syn człowieczy
Godzien twej pieczy?

Takeś go uczcił i przyochędożył,
Żeś go z Anioły tylko nie położył:
Postawiłeś gó Panem nad zacnemi
Czyny swojemi.

Dałeś w moc jego wszystkie bydło polne
Dałeś i leśne zwierzęta swawolne;
On na powietrzu ptastwem, pod wodami
Władnie rybami.

Albo w tym samym przekładzie, który stworzyć mogło tylko wielkie natchnienie religijne, ów psalm 104 z ową zwrotką przepiękną:

Tyś niebo, jako namiot rozbił ręką swoją,
Nad nim wody za twojem rozrządzeniem stoją,
Chmury—twój wóz; twe konie—wiatry nieścignione;
Duchy—posłańcy; słudzy—gromy zapalone!

Albo nakoniec ów słynny psalm *Super flumina Babylonis*, zaczynający się zwrotką:

Siedząc po nizkich brzegach babilońskiej wody,
A na piękne syońskie wspominając grody,
Co nam innego czynić, jedno płakać smutnie
Powieszawszy na wierzbach niepotrzebne lutnie!

Niestety, miejmy odwagę przyznać, że polskie przekłady „psalmów” są albo prawdziwie natchnione pod względem formy i ducha, jak przekład powyższy „księcia poetów” naszych, ale zarazem i bardzo nieścisłe, albo, co gorsza, przekształcające oryginał nie do poznania, a przytem rozpaczliwie sła-

be pod względem formy, jak przekład K. Bujnickiego. Jest to wynik naszej „pasyi" do wierszów rymowanych, której podlegają i pisarze, pozbawieni talentu poetyckiego. Tacy tłómacze muszą dla rymu i to w dodatku arcy-kalekiego, poświęcać piękności oryginału. Czyż nie stokroć lepszy taki przekład prozą Dra Cylkowa, który, trzymając się ściśle oryginału, nie zatraca ani jednej myśli autora, a podaje każdą w szacie językowej jasnej, silnej i czystej. Weźmy oto na próbę parę wyjątków z psalmu 139 w przekładzie Bujnickiego i zestawmy je z tłómaczeniem Dr. Cylkowa, który obok przekładu drukuje także i oryginał:

Buj. Tyś mnie doświadczał, Panie i znajome
Są tobie moje codzienne czynności,
I myśli moje są tobie wiadome,
Wejrzałeś zdala w ich wszyskie skrytości.

Cyl. Ty zbadałeś mnie i znasz. Ty znasz *spoczynek* mój i *wstawanie* moje, wyrozumiewasz myśl moją zdaleka.

Pomijając przedziwną pospolitość i wodnistość formy Bujnickiego, pytamy, gdzie się zapodział ów obraz, uwydatniony przez poetę w dwu podkreślonych przezemnie wyrazach przekładu Dra Cylkowa? a oddanych tak samo przez prof. Kautscha: *Du weisst um mein Sitzen und mein Aufstehen.*—A w dalszym ciągu jeszcze gorzej:

Buj: Tyś moje ścieżki wyśledził i drogi
Życia mojego wszystkie przewidziałeś!
Cóż ci wypowie język mój ubogi?
Oto, iż wszystko ty we mnie poznałeś.

Cyl: *Chód* mój i *leżenie* moje wyśledziłeś, a na wszystkie drogi moje baczysz. *Bo zanim wyraz na języku moim, już, Boże, znasz go cały. Ze wszech stron opasałeś mnie i położyłeś na mnie dłoń swoją.*

Gdzież są u Bujnickiego podkreślone przez nas zdania całe w przekładzie Dr. Cylkowa? Jakiego

potrzeba braku poczucia i zrozumienia oryginału, żeby zdanie tak obrazowe, jak: „bo zanim wyraz na języku moim” i t. d., oddać przez: „cóż ci wypowie mój język ubogi!” W ten sam sposób przełożył Bujnicki cały psalm, a co gorsza, pousuwał z niego lub poprzekształcał do niepoznania te właśnie wiersze, które stanowią charakterystykę rdzenną ducha czasu, będącego rodzicem natchnień poety. Oto przykład.

u B. Oto powstałem i stoję przy tobie.
Gdy zechesz, Boże, grzeszniki wytracić,
„Mężowie krwawi rzekną im w tej dobie:”
Odstąpcie! nie chcę ja się z wami bracić!
Mówicie w myśli, iż to się nie ziści,
By lud twój wierny posiadł miasta twoje,
Przetom, ja, Panie miał ich w nienawiści,
Widok twych wrogów dręczył serce moje
Ztąd też moimi wrogami się stali.

Ta gadanina bezsensowna tak się przedstawia u Dr. Cylkowa:

Powstałem i wciąż jestem z tobą. Gdybyś też zgładził, Panie, niegodziwego, a do mężów krwawych (rzekł): wara odemnie! Którzy cię wzywają dla zbrodni, wzywają dla fałszu wrogi twoje. Czyliż nienawidzących cię, Boże, nie nienawidzę i nie brzydzę się przeciwnikami twoimi? *Całą nienawiścią nienawidzę ich, są mi wrogami!...*

Naturalnie, że ta część psalmu nie licuje z duchem chrześcijańskim, ależ, naprzód, prawda jest wyższa ponad wszystko, a potem psalmów nie pisali przecież chrześcijanie, tylko Żydzi, którzy zresztą nie potrzebowali, zgodnie z duchem czasu, ukrywać w 3, czy 2 wieku przed Chr. nienawiści do swych ciemięzców, skoro nie ukrywa jej wcale w wypadkach analogicznych i wiek XX po Chr. Maskowanie prawdy przejawia się nietylko u tłómaczów, ale także i u tych komentatorów, którzy w psalmach chcą widzieć odzwierciedlenie tylko skarg i bolów narodu, a w poetach, przemawiają-

cych od siebie w liczbie pojedyńczej, nie uznają ludzi, wyrzucających z duszy własne swe bóle i cierpienia. Wprawdzie Psałterzowi, przeznaczonemu specyalnie do potrzeb kościelnych, nadano cechy odpowiednie, które przekształcić go miały w zbiorową modlitwę narodu, nie mniej jednak słusznie zauważył Nöldecke, że w wielu psalmach tętni indywidualność poetów bardzo wyraźnie, zwłaszcza w ich stanowisku religijnem.

Rozklasyfikowanie psalmów podług treści jest niemożliwe, gdyż prawie w każdym z nich spotykamy skargi i żale, prośby i dziękczynienia, uwielbienie Boga i związaną z nim silnie nadzieję przyszłości promienniejszej. Ponieważ liryka religijna przechodzi łatwo w dydaktyzm, więc też żywioł ten spotykamy bądź częściowo, bądź całkowicie w niektórych psalmach. Nie brak też spokojnych rozpamiętywań nad Bogiem i stosunkami moralnemi świata, a także zimnych refleksyj, wyłożonych sztucznie w porządku głosek abecadłowych.

Czy ideje mesyaniczne odzwierciedliły się w psalmach? Są w tym względzie dwie opinie hebraistów współczesnych, wręcz przeciwne.—„Można stanowczo powiedzieć —pisze Nöldecke—że ani jeden z psalmów nie zajmuje się wcale Mesyaszem i misteryami chrześcijańskiemi. Wskutek wyrywania z całości wierszów pojedyńczych i wyjaśniania ich dowolnego, odkryto w wielu miejscach Psałterza ideje mesyaniczne, ale zawsze wbrew jasnemu znaczeniu pieśni." A tymczasem prof. oxfordzki T. K. Cheyne, jeden z najuczeńszych hebraistów angielskich, w dziele swem „O życiu religijnem Żydów po niewoli" wykazuje szczegółowo mesyaniczność psalmów 2, 18, 20, 21, 45, 72, z których ostatni zowie Mesyasza nietylko królem, lecz i „Synem królewskim," a wreszcie psalm 89, w którym Izrael *nosi tytuł* „pomazańca Jehowy." Oto, śród innych, *wyjątek* z psalmu 72, cytowany przez tegoż autora (*przekład* Dra Cylkowa):

I będą się przed nim korzyć wszyscy królowie, wszystkie ludy służyć mu będą. Gdyż ocali ubogiego, który woła i uciśnionego, który nie ma wybawcy. Miłościwym jest dla biednych i ubogich, a duszę ubogich wybawia. Od gwałtu i grabieży wyzwala duszę ich i drogą jest krew ich w oczach jego.

Jak pod względem treści i tonu, tak też różnią się psalmy i swoją wartością estetyczną. W ogóle starsze stoją wyżej, są bowiem nawskroś oryginalne, a posiadają też więcej polotu i siły niżeli psalmy późniejsze. Do tej kategoryi należą, między innemi, początek psalmu 19 (1—7), psalm 23, albo ten piękny psalm 29, który tu przytoczymy w przekładzie silnym Dra Cylkowa:

Nieście Bogu, synowie boży, nieście Bogu chwałę i cześć! Nieście Bogu cześć imienia jego; korzcie się przed wiekuistym w nastroju świętym. Głos boży nad wodami; Pan chwały zagrzmiał, Bóg nad wodami wielkiemi. Głos boży w potędze; głos boży w majestacie. Głos boży łamie cedry; druzgocze Bóg cedry Libanu. I podrzuca je jakoby cielęta, Liban i Szirion, jak bawolęta. Głos boży krzesze płomienie ognia. Głos boży wstrząsa puszczą, wstrząsa Bóg pustynią Kadesz. Głos boży wstrząsa dęby i ogałaca bory, a w przybytku jego wszystko głosi chwałę. Bóg w czas potopu panował i panować będzie król na wieki. Bóg da moc ludowi swemu, Bóg pobłogosławi lud swój pokojem.

Nie brak też prawdziwych klejnotów i śród psalmów młodszych (jak 10, 103, 104 i inne), a nawet i najmłodszych, wogóle jednak te ostatnie są nierównie mniej oryginalne, śmiałe i żywotne, a język ich, nadto wodnisty, zbliża się często do prozy, jak np. psalmu 119, który bez końca powtarza te same myśli. Już to wogóle późniejsza poezya hebrajska jest reminiscencyami przeładowana. Objaw ten, który bardzo łatwo usprawiedliwić jednostajnością treści religijnej wszystkich utworów, występował już u proroków, a przejawia się jeszcze wyraźniej i w psalmach, które bardzo często powtarzają te same myśli prawie bez zmiany. Psalm 108 powstał ze zla-

nia pięciu wierszów (8—12) psalmu 57-go i 8-u wierszów psalmu 60. Psalm 68 jest, za wyjątkiem kilku wierszów, niezręczną mieszaniną pieśni i przypowieści starożytnych. Psalm 144 powstał z ps. 18 i 8 z dodatkiem psalmu nieznanego i wiele innych przykładów tego rodzaju. Ponieważ, jak mówiliśmy, cały Psałterz wytworzył się ze zbiorów mniejszych, które mechanicznie, bez żadnej metody zespolono, więc też zdarzyło się, że albo jeden psalm powtórzony był dwa razy (14 i 53) albo, że końcowe 6 wierszów psalmu 40, powtórnie żywcem złożyły się na cały psalm 70. Wreszcie dodać potrzeba, że i sam tekst psalmów doszedł do nas w postaci — podług Nöldeckego — „dosyć skażonej." Niezależnie od wszystkich braków i ujemności, Psałterz hebrajski należy do najwspanialszych zabytków poezyi religijnej w całej literaturze wszechświatowej, pomimo słusznego po części zarzutu wybitnego pisarza żydowskiego Isidora Loeba, który kwestyonuje przedmiotową ścisłość psalmistów. Uważa on Psałterz jedynie tylko za wylew uczuć właściwych wyjątkowemu stanowi ducha, a psalmistów za pisarzów idealistycznych, którzy wynaleźli sztukę przyzwoitego zabawiania się swoją nędzą, nie poczytując smaku trosk swoich za nazbyt gorzki. Są oni, podług Loeba, igraszką swej wyobraźni; żyją bowiem w marzeniach tylko, nie mając żadnego poczucia rzeczywistości.

W kanonie żydowskim, na czele 5-u *Megilloth*, czyli „Zwojów", które podczas pewnych dni uroczystych były czytane publicznie w synagogach, stoi *Szir-ha-szirim*„ Pieśń pieśni", co znaczy najpiękniejsza z pieśni, albo, jak się u nas utarło, „Pieśń nad pieśniami". Utwór ten, przez setki krytyków najrozmaiciej komentowany, dostał się nie bez trudności do Kanonu, jako poemat Salomona, mający przedstawiać stosunek Jehowy do gminy żydowskiej.

Ze zmian liczby i rodzaju w poemacie zdawałoby się, że różne jego części są wygłaszane przez

rozmaite osoby do różnych osób, t. j., że poemat odziany został w szatę dyalogu. Ale kim były tę osoby i w jaki sposób należało rozdzielić pomiędzy nimi ten dyalog — to sęk, który pobudzał fantazyę krytyków do arcy ciekawych improwizacyj.

Zrazu Herder, de Vette, Bleek i inni przypuszczali, że cała księga składa się z pewnej liczby pieśni samodzielnych, które tylko treść wspólna, będąca wysławianiem miłości, jednoczyć mogła. Ale to się wydało innym krytykom zbyt proste. Nie bacząc na to, że utwór dramatyczny był na gruncie semickim niemożliwy i że rozdzielenie 116 wierszów na 12 odsłon scenicznych zakrawało na farsę, zwłaszcza, że niema w utworze najmniejszej wzmianki, pozwalającej przypuszczać operę, dwaj hebraiści tak poważni, jak Ewald i Delitsch, ułożyli, każdy oddzielnie, cały scenaryusz szczegółowy, który „Pieśń nad pieśniami" przekształca w dramat o 5 aktach z 3-ma bohaterami głównymi: Salomon, Szulamitka i Pasterz, jej kochanek, z licznym zastępem osób drugorzędnych, z chórem i t. d. Cztery akty dzieją się w pałacu króla, który, jakoby oczarowany podczas podróży pięknością nieporównaną Szulamitki, rozkochanej w pasterzu, porwał ją z sobą do Jerozolimy, zaś akt piąty rozgrywa się w chacie pasterza, do której wraca Szulamitka, wierna swojemu kochankowi, odtrąciwszy od siebie pokusę stanowiska żony królewskiej i ponętnych blasków stolicy.

A przecież—pisze słusznie Veith—„Pieśń nad pieśniami" nie jest dramatem, gdyż nietylko nie posiada ekspozycyi i przejść scenicznych, lecz wprowadza takie ustępy, które, jako opowiadania najczystsze i podmiotowe obrazy fantazyjne, wcale się do przedstawienia scenicznego nie nadają. Że zaś Veithowi nie dogadzała i próba Stäudlina, który „cięciem krytycznem" rozdzielił króla i pasterza na dwie osoby, zapominając, że w poemacie nigdzie *nie występuje* pasterz, jako osoba trzecia; przeto

Veith, w przekonaniu, że biblijny podział pieśni na 8 rozdziałów jest niedorzeczny i wprowadza zamęt do poematu, podzielił go na 15 części, obejmujących tylko Szulamitkę i Salomona, jako narzeczonych i małżonków. Ale i to nikogo nie przekonało, gdyż krytycyzm, zacietrzewiony bardzo często w rzeczy nawskróś jasnej, chce gwałtownie odnaleźć to, czego niema. A bodźcem do poszukiwań musiały być takie orzeczenia, jakie między innemi, wygłosił profesor Schöffer, że „łatwiej powiedzieć czem „Pieśń nad pieśniami" nie jest, aniżeli—czem jest." Więc też o tej pieśni, „napisanej w raju," podług Herdera, snuły się hipotezy bez końca, z których wreszcie ostatnia, przyjęta z zapałem nadzwyczajnym, zdaje się dogadzać tymczasem większości hebraistów najnowszych. Owo rozwiązanie zagadki przyniósł konsul pruski w Damaszku, *J. G. Wetzstein*, który, poznawszy gruntownie Syryę, opisał szczegółowo zwyczaje ślubne w tym kraju (1873 r.). Otóż prusak ten pisze, że u ludu syryjskiego wesele trwa dni 7, które noszą nazwę „tydzień królewski", ponieważ młoda para uchodzi za króla i królowę, zasiada na tronie improwizowanym, a cała wioska, oraz sąsiednie gminy zaproszone, składają im hołd i podarunki, czyniąc królowi i królowej wszelkie posługi. W ciągu „tygodnia królewskiego" odbywają się różne uroczystości, złączone ze śpiewem, grą i tańcem. Otóż w tym tańcu młoda małżonka musiała się obracać długo dookoła, ażeby wszyscy obecni mogli podziwiać jej urodę, a jednocześnie rozbrzmiewały odpowiednie pieśni miłosne. „Łuski spadają nam z oczu, pisze Cornill, gdy czytamy rozprawę Budde'go, który pierwszy ma tę zasługę, że za pomocą opisu Wetzsteina wyjaśnił jaknajściślej *Szir-ha szirim*, wykazując, że ta „Pieśń pieśni", która dla jednych stanowiła „zwycięztwo miłości wiernej nad ponętami ułudnemi", a dla innych, mistyków, „miłość Jehowy do Izraela", była tylko zbiorem pieśni weselnych, opie-

wających nie miłość kochanków, lecz małżonków.— „Królem" jest młody małżonek, któremu nadano imię Salomona, jako najszczęśliwszego i najbogatszego ze wszystkich władców, a Szulamitka jest właściwie *Sunemitką*, t. j., podobnie jak Abisag z *Sunem*, wspomniana w 1-ej Ks. Król. (I,3) „najpiękniejszą dziewicą śród wszystkich granic Izraela".— I oto — pisze Cornill — zagadka naszej księgi, nad którą już rozpaczać zaczęto, znalazła rozwiązanie ostateczne, a wyrażone naprzód przez Oryginesa († 254) prawie przed 16-tu wiekami. Ale uczony ten, uznając „Pieśń nad pieśniami" za „poemat weselny w formie dramatycznej", wykładał go jednak alegorycznie, jako stosunek gminy lub nawet pojedynczej duszy chrześcijańskiej do Boga. To też, gdy w trzy wieki później syryjski nauczyciel kościelny, Theodor Mopsueste, ośmielił się uznać *Szir-ha-szirim* za zbiór pieśni światowych, był potępiony, już po śmierci, jako kacerz (553 r.).

Księga ta dopiero na Synodzie uczonych żydowskich w Jamnii około r. 90 po Chr. zaliczona została do ksiąg „zanieczyszczających ręce", t. j. takich, po których dotknięciu, jako świętych, musi nastąpić umycie rąk, gdyż przez dotknięcie później rękami, które stały się święte, przedmiotów nie świętych, znówby się ręce zanieczyściły. Że jednak wątpliwości co do tej księgi nie znikły jeszcze i w 2-im wieku, dowodzi przepis, który zabraniał czytania „Pieśni nad pieśniami" przed ukończeniem 30-tu lat życia. Jest to w harmonii z nieszczęsną przygodą słynnego nauczyciela w Salamance Ludwika de Leon (ur. 1527), który dostał się przed sąd inkwizycyjny nawet nie za świecką interpretacyę „Pieśni", ale za ogłoszenie jej wraz z tekstem w języku hiszpańskim, co wówczas było najsurowiej zabronione, pomimo, że literatura talmudyczna ustaliła znaczenie alegoryczne poematu, widząc w nim stosunek Boga do Izraela.—Kiedy powstała Szir-ha-

Szirim i kto jej autorem? Na te pytania było już setki odpowiedzi. Odrzuciwszy stanowczo Salomona, jako autora, hebraiści nowożytni mniej się już troszczą o nazwisko twórcy, byłby to bowiem trud daremny, zwłaszcza, że bezimienność w literaturze hebrajskiej jest rzeczą zwykłą. Natomiast ważniejsza daleko jest kwestya wieku, w którym poemat był napisany. Jakkolwiek niema jeszcze zgody zupełnej w tym kierunku, to jednakże większość uczonych ostatniej doby, opierając się głównie na badaniach języka, odnosi tę księgę do okresu greckiego, t. j. do 3-go lub 2-go w. przed Chr.

„Pieśń nad pieśniami“ należy do najpiękniejszych klejnotów poetyckich świata całego. Rytm, wdzięk i przejrzystość w myslach, obrazy wspaniałe i w wysokim stopniu malownicze, gdyż autor kąpie się w czarujących powabach swojego kraju—wszystko to zlewa się harmonijnie w całość artystyczną i ponętną. Poeta ukazuje kolejno oczom naszym to gołębie, które się ukrywają w rozpadlinach skalnych lub też igrają nad potokami, to gazelle, które hasają po górach albo żerują pośród lilij, to kozy, wypoczywające na stokach Gileadu. Niemniej drzewa ze swemi koronami różnorodnemi, kwiaty o barwach olśniewających i o woni rozkosznej dostarczają poecie coraz nowych środków do malowideł i porównań. Przy czytaniu tego poematu zdaje nam się, że chodzimy społem z pasterzami zakochanymi śród winnic i drzew figowych, oddychając powietrzem wiosny; że widzimy starannie wypielęgnowany ogród pełen woni, który potęguje kochankom czar ich miłości. Wielu z tych zwierząt i roślin, jak również z dzieł pracy i sztuki ludzkiej, które autor wzmiankował w swym poemacie, gdzieindziej wcale nie spotykamy. Miejscowości, które wspomina, leżą po większej części w Palestynie północnej, zwłaszcza w okolicach Libanu lub w ich pobliżu. A ileż czaru, namiętności i hyperbolizmu wschodniego w sło-

wach kochanków, dyszących miłością płomienistą! Zresztą czyż taki poemat, nawskroś przejrzysty, potrzebuje jakich komentarzów?! Niechaj więc poeta mówi sam za siebie we wdzięcznym, choć nie dość ścisłym przekładzie Brodzińskiego.

O! nie patrz na mnie, żem czarna;
To słońce mię opaliło.
Źli mojej matki synowie
Winnicy strzedz mi kazali
. . . .
Ja was zaklinam, córki syjońskie,
Jeśli znajdziecie mego kochanka,
Powiedzcie odemnie, żem chora z miłości.

Na zapytanie dziewic, kto jest ten miły, odpowiada:

Mój miły jest biały, rumiany,
Naczelnik tysiąców;
Jak złoto najszczersze ma głowę,
Włos jego czarniejszy od kruka,
Wzrok jego jak oczy gołębi,
Co w mleku kąpane pływają
A lica, jak grzędy, woniami spowite,
A usta, jak róże, mirrami woniące,
A ręce, jak złoto, turkusem osute.
Jak słupy z marmuru, na złotej podstawie
Są nogi jego.
Postawa, jak góra Libanu,
Wyniosły, jak drzewo cedrowe,
Słodycze ma w uściech i cały jest słodki
Ah! ten jest mój miły, wy córki syjońskie!

I oto zjawia się miły i mówi: „wstań, o kochanko, wstań, miła moja, i pójdź!!...

Bo oto już zima minęła,
Bo oto już deszcze zszumiały;
Na polach się kwiaty rumienią,
Do pieśni, do pieśni czas nastał!
Czas wino obcinać w ogrodzie,
Turkawka już grucha na łące,
Już figa swój owoc zmiodziła
W winnicy już grona winnieją...

Błagając, żeby Szulamitka wyszła, żeby mu pozwoliła zobaczyć swe lica i usłyszeć głos swój, pasterz rozpamiętywa wdzięki swej ukochanej.

Piękną ty jesteś, o miła moja!
Piękną jak Tyrsa, jak Jeruzalem,
Straszna, jak wojsko stojące w szyku.
Odwróć odemnie, ach odwróć oczy.
One mocniejsze odemnie.
Twa szyja—wieżą słoniową,
A oczy—stawem Hebronu.
Twe włosy—trzodą kóz dzikich,
Pasionych w Gilead.
Twe zęby—trzodą owieczek
Po strzyży w kąpieli.
Szkarłatu tkaniną twe usta
I głos twój miodowy.
Twe lica, jak jabłko czerwone
Pomiędzy włosami,
A nos twój, jak zamek Libanu,
Ku stronie Damaszku patrzący.
Zagięcia twych bioder, jak łańcuch,
Ukuty ręką misterną.
Jak piękne twe stopy w obuwiu,
Jak piękne, o córko szlachetna.
Twe usta, o siostro, kochanko,
Są słodsze od wina
I wonność, co z ciebie wydycha,
Nad wonie wszelakie!

. . . .

Jak pieczęć w twoje wciskam się piersi,
Jak pieczęć w twoje ramiona,
Bo miłość, jak śmierć jest silna,
Jak piekło jej żar nie gaśnie,
Jej węgiel—węglem zarzącym,
Płomieniem Pana.

. . . .

On mię wprowadził do domu wina,
A sztandar jego nademną...
Jest miłość...
Wzmocnijcie mnie winem, posilcie jabłkami,
Bom chora z miłości.

. . . .

Ach! słodkie wino kochanka mego zwolna zmogło.
Słodyczy pełne usta jego marzą we śnie.
Jam jest miłego, jam jego rozkosz.
O! pójdź, kochanku, ze mną na polach
Na wsi zamieszkać.
Rano wstaniemy, pójść do winnicy,
Czy wino kwitnie, grona dojrzeją?
Tam ci, o luby, miłość poświęcę.

Na trzeciem miejscu śród *Hamisza Megilloth*, pomiędzy księgą „Ruth” a „Kaznodzieją,“ znajdujemy w Kanonie żydowskim „Treny“ albo Lamentacye. W tekstach hebrajskich noszą one tytuł *Ekha* od wyrazów początkowych trzech pieśni, rabini zaś nadają im zazwyczaj tytuł *Kinnoth*, określający treść całości, podobnie jak to czyni „Septuaginta,“ nazywając te utwory θρῆνοι, łacińskie *threni*. Utwory te, nie odznaczające się ani świeżoscią myśli, ani pięknościami poetyckiemi, są czytane w Synagodze żydowskiej 9-go Ab, t. j. w dniu, przeznaczonym na pamiątkę zniszczenia pierwszej i drugiej świątyni. Treny, o których słów kilka mówiliśmy już przy Jeremiaszu, mają główne znaczenie dla historyka, stanowią bowiem świadectwo żywe myśli, czynów i cierpień tej ostatniej resztki narodu, która po zniszczeniu Jerozolimy albo była przeniesiona na grunt obcy, albo uciekła do Egiptu. H. Merkel, poddawszy rozbiorowi te utwory, przypisywane Jeremiaszowi z Anathot, przyszedł do przekonania, że wszystkie pięć pieśni wypłynęły z jednego źródła, wszystkie bowiem opiewają zniszczenie Jerozolimy i związane z tą klęską dalsze nieszczęścia Izraela. Prócz tego „lamentacye” przypisują fakt sam jednej przyczynie, która, niby nić czerwona, snuje się po przez wszystkie myśli tych żalów, a mianowicie, że mnogość grzechów Izraela spowodowała upadek miasta i narodu. Okrom wspólności żalów potężnych nad upadkiem grodu i nad mieszkańcami nieszczęśliwy-

mi, spotykamy w tych lamentacyach sporo innych rysów wielce pokrewnych, które zasadzają się na podobieństwie szczegółów o oblężeniu Jerozolimy.

Autor skarży się w różnych miejscach Trenów że dzieci i niemowlęta, bądź na ulicach, bądź u łona matek, umierały z głodu podczas oblężenia i że niewiasty, trapione głodem, musiały gotować i jeść własne dzieci. Otóż z pokrewieństwa widocznego wszystkich Trenów zarówno w treści, jak w formie, wnioskować trzeba, że utwory te, stanowiące całość jednolitą, wypłynęły z jednego pióra. Tradycya, względnie bardzo młoda, przypisuje treny Jeremiaszowi, ale krytycy nowożytni, ze względów, które przytoczyliśmy w części pierwszej naszego dzieła, zaprzeczają temu kategorycznie. Merkiel przypuszcza, że twórcą Trenów był poeta, który po zamordowaniu Gedalii i po ucieczce mieszkańców z Mispy do Egiptu, pozostał w Judei, żeby z garstką niedobitków osieroconych opłakiwać pod jarzmem chaldejskiem niewolę ojczyzny sponiewieranej. Wieniec, otaczający skroń Jeremiasza — pisze Reuss— będzie jeszcze dosyć bogaty, choć w nim zabraknie tego listka.

X.

Poezya dydaktyczna. — Przypowieści. — Hiob. — Kaznodzieja.

Pozostała nam jeszcze w Kanonie żydowskim „literatura mądrości” *(Chochma)*, obejmująca Przysłowia, księgę Hioba i Kohelet, a śród ksiąg apokryficznych „Mądrość” Salomona i Jezusa, syna Syrahowego. Ta literatura zjawiła się samodzielnie obok proroczej, zastępując ją do pewnego stopnia. Gdy proroctwo zamarło, ustępując miejsca prawu



Kaplica Grobu Ś-go w Jerozolimie.

i uczoności piśmiennej, religijny duch twórczy, o ile nie wylewa się całkiem w pieśniach podmiotowo-lirycznych, szuka dla siebie nowej areny do działania w kierunku ściśle rozumowym i wytwarza z mądrości, będącej przymiotem Boga, najbliższym poznaniu ludzkiemu, centralne pojęcie teologii. Wszelako ta mądrość hebrajska nie bierze poznania samego w sobie za cel swój główny, jak np. filozofia grecka, lecz posiada zawsze, i przedewszystkiem, charakter nawskroś etyczny i religijny. Ta mądrość nie jest badawczością filozoficzną, lecz teologiczną, albo nawet teozoficzną, a jej problematy nie są teokratyczno-metafizyczne, ale praktyczno-religijne. Klasyczną charakterystykę tej specyficznej mądrości hebrajskiej dają przysłowia, na czele których stoi sentencya o „bojaźni bożej, będącej początkiem mądrości", która, wypływając z Boga, musi prowadzić do niego i uczyć ludzi nie spekulacyj metafizycznych, ale życia bogobojnego. Nawet pod względem literackim mają utwory dydaktyczne silnie wyodrębniony charakter wspólny, język swój własny i swoją terminologię, bogatą w nowe wyrazy, odpowiednie do nowych pojęć, które się w tych księgach przejawiły. W tej literaturze kultowa strona religii wraz z przepisami kapłańskiemi zanika prawie zupełnie, a natomiast kierunek proroczy występuje na czoło. Prócz tego religia, na której gruncie mądrość się wznosi, nie jest już sprawą całego narodu, lecz jednostki. Nauki mądrości, dążące do rozwiązywania problematów najrozliczniejszych, do zastosowywania praktycznego przepisów obyczajowo-religijnych, mają dostarczać każdej jednostce wskazówek do rozumnego kierowania swem życiem, do uspakajania wszelkich dręczących duszę wątpliwości i do zaufania prawdom, przynoszącym pociechę i ukojenie. Mędrcy hebrajscy, przyjmując z góry *wyrobione* prawdy religijne za aksyomaty, zwracali *się głównie* do obserwacyi charakterów ludzkich ja-

ko takich, do rozważania działalności ludzkiej w jej objawach najprzeróżniejszych, do badań nad wynikami czynów ludzkich i do wznoszenia na gruncie zasad ogólnych całego gmachu moralności. Z powodu panującego śród tych mędrców nieuwzględniania narodowych punktów widzenia, jak również z uwagi na ich skłonność do charakteryzowania istoty ludzkiej w jej stosunkach najogólniejszych, nazwano ich, nie bez słuszności, *humanistami* Izraela. Mając zawsze przed sobą cel praktyczny, mędrcy ci nietylko dostarczali odpowiednich w tym względzie maksym, ale pragnęli zarazem być doradcami w kwestyach moralnych i wpływać na wychowanie młodzieży. Ponieważ jednak zgłębianie istoty ludzkiej prowadzi samo z siebie do refleksyj nad różnemi jej zagadkami, przeto z trzech ksiąg mądrości starozakonnej, o których teraz mówić będziemy, „Przypowieści" zajmują się rozmaitemi prawidłami życiowemi, „Księga Hioba" podejmuje religijno-filozoficzną kwestyę sporną ważności najwyższej, a „Kaznodzieja" nakoniec biedzi się głównie nad wytworzeniem światopoglądu o barwach silnie pesymistycznych.

Ta hebrajska literatura dydaktyczna powstała niewątpliwie z krótkich zdań, z przysłów (*maszal)*, w które przyodziewała się mądrość życiowa i religijna, ażeby obrazami szybkiemi a zwartemi oddziaływać energicznie na słuchaczów. Do takich maksym przysłowiowych nadawała się wielce właściwa poezyi hebrajskiej forma, która spoczywa na dwuwierszu. Z czasem aforyzmy tego rodzaju zaczęto grupować w całości większe i tworzyć właściwe poematy dydaktyczne, które jednak mają mniej lub więcej pokrewieństwo widoczne z pierwotnemi przypowieściami i przysłowiami. Poezya dydaktyczna łączy się tu często z liryczną, która, będąc u Hebrajczyków w służbie religii, miała zawsze skłonność bardzo wyraźną do dydaktyzmu. Większa część literatury dydaktycznej tradycya żydowska

przypisywała Salomonowi, który podług jednych źródeł był uważany za liberała religijnego, a podług innych—za wzór mądrości.

„Księga przypowieści *(Miszle)* Salomona, syna Dawida, króla Judy", pomimo tytułu, ogarniającego całość, składa się ze zbioru *maszal*'ów, bardzo różnorodnych pod względem rodzaju i formy, od dwuwierszów począwszy, do całych pieśni, które powstały w różnych czasach. Wszystkie one uczą mądrości w znaczeniu hebrajskiem, t. j. „bojaźni bożej." A jakkolwiek są tu i prawidła, dotyczące zwykłej mądrości życiowej i doświadczenia codziennego, to jednak Księga w swym całokształcie nosi na sobie charakter ściśle religijny, godny Kanonu. „Księga przypowieści" składa się z ośmiu części odrębnych o długości bardzo nierównej i o charakterze rozmaitym, a większa część tych zbiorów jest zaopatrzona w specyalne nadpisy lub wstępy.

W części 1-ej (1 — 9), która jest „Pochwałą Wiedzy", autor, przemawiając jak ojciec do syna lub nauczyciel do ucznia, ostrzega młodzieńca przed niebezpieczeństwem i próbami, na które będzie narażony; prosi gorąco i serdecznie, żeby się stosował do jego nauk i zaleca, żeby szedł za wskazówkami mądrości, która mu będzie przyjaciółką i kierowniczką. Poczytując za najczęstsze grzechy gwałt i lubieżność, zaleca troskliwe ich unikanie. Mądrość przedstawia autor w uosobieniach bardzo subtelnych. Jedność myśli i siły, czynnej w tym świecie, odłącza autor od Boga, stwórcy wszechświata, przedstawiając ją jako istotę, działającą osobiście, jako dziecię pierworodne Stwórcy, które stoi tuż obok niego. Ta jedność pomaga mu w dziele stworzenia; w biegu dziejów podsuwa królom i książętom myśli najlepsze; cieszy się dziećmi ludzkiemi i bogatą nagrodę obiecuje tym, którzy jej kierunkowi zaufali. Przytoczymy ten ustęp, który Cheyne nazywa jednym z najwspanialszych w hebrajskiej lite-

raturze mądrości. Oto jak mądrość mówi o sobie w naszym przekładzie:

Mnie najpierwszą Bóg wezwał do bytu,
Jam najstarsza z prastarych dzieł jego,
Od praczasu przez Boga stworzona.
Od początku, od pierwszych dni świata,
Wprzód nim otchłań—ja byłam stworzona.
Zanim woda ze źródeł wytrysła,
Zanim góry w głębinach osiadły,
Nim pagórki powstały—już byłam.
Nim Bóg rolę i trawy uczynił,
Zanim ziemię w zieloność przystroił.
Gdy obłoki rozpinał tam w górze,
Umacniając źródła oceanu,
Kiedy morzom wskazywał ich brzegi,
Żeby wody granic nie rozparły,
Kiedy ziemi utwierdzał podstawy,—
Byłam przy nim ja... wykonawczynią,
Byłam stale przedmiotem rozkoszy,
Przed Nim w każdej bawiłam się porze,
A igrając w ziemiach jego ziemi [1]),
Czułam rozkosz śród synów Adama.
(VIII, 21—31).

Była więc, podług autora, mądrość przedistniejąca, zgodna w celach i działaniach z Bogiem Stwórzycielem. Ta pierwsza część księgi nie ma ścisłego planu w budowie i treści, a nawet brak jej rozczłonkowania loicznego. Mowa płynie tak długo, dopóki się przedmiot nie wyczerpie, a potem przychodzi kolej na inny. Forma jest nawskroś poetycka, paralelizmy wszędzie zachowane; a styl potoczysty, płynny, stanowi silne przeciwieństwo z początkiem zbioru następnego.

Ta część pierwsza, podług hebraistów współczesnych najmłodsza, stanowi rodzaj prologu, który autor, zacząwszy od zdania, że „bojaźń boża jest początkiem wszelkiej mądrości” i od wysławiania jej

---

[1]) Pleonazm, wyrażony w oryginale, podług dra *Poznańskiego,* przez dwa rzeczowniki: tebel i eres.

błogosławieństw, przyszedł, jak widzieliśmy, do spekulacyi filozoficzno-religijnej, a zakończył przedstawieniem „Pani Głupoty", rozwijającej swe wdzięki u progu domu swojego, żeby chwytać prostaczków.

Część druga (X, 11, XX, 16) składa się z przysłów w ścisłem znaczeniu tego słowa. Pierwotnie tylko ten zbiór przypisywano Salomonowi, ponieważ, niezależnie od tytułu ogólnego, ma on nagłówek specyalny: „Przysłowia Salomona", których suma ogólna wynosi 375, t. j. liczbę, odpowiadającą wartości liczebnej spółgłosek imienia *Szelomo* (Salomon). Czy dlatego—pisze Kautsch—przypisano zbiór ten Salomonowi, że liczba ogólna na imię jego naprowadziła, czy też zebrano ściśle 375 przysłów, żeby je dostroić do podania, które wskazywało Salomona, jako autora — to są kwestye nie do rozstrzygnięcia, gdyż dzisiaj nikt stwierdzić nie może, czy choć jedno przysłowie pochodzi od Salomona, jak również czy owe 375 przysłów w zbiorze naszym pochodzą z owych 3,000 przysłów Salomona, o których wspomina pierwsza Księga Królewska (5, 9 i nast.). Przysłowia w tej drugiej części są bardzo, pod względem formy, prawidłowe; każde z nich jest dwuwierszem, a każdy z wierszów zawiera w języku hebrajskim od trzech do czterech wyrazów. Przysłowia te nie są ułożone organicznie, jakkolwiek zdarza się, że dwa lub kilka z kolei mówią o jednym przedmiocie, a pod względem formy są przeważnie paralelizmami antytetycznemi, choć przytrafiają się także synonimowe i syntetyczne. Przy treści tak różnorodnej, jaka się mieści w przysłowiach tej części Księgi, można podać ich charakterystykę tylko w rysach bardzo ogólnych. Otóż w porównaniu ze zbiorami następnemi, przysłowia, przypisywane specyalnie Salomonowi, mają ton znacznie jaśniejszy, przeważają w nich bowiem pogodniejsze objawy życia, które zdają się świadczyć, że zewnętrzne stosunki narodu były szczęśliwe

w danej epoce. — Dla przykładu przytoczymy garstkę przysłów w przekładzie własnym, podług Franka:

„Nienawiść wznieca kłótnie—lecz przyjaźń rzuca zasłonę na wszystkie wady. Praca człowieka zacnego prowadzi do szczęścia, lecz zysk niegodziwca płynie ze zbrodni. Zbytek słów prowadzi do błędu—człowiek rozumny powściąga swe wargi. Gdy uragan uderzy w człowieka złego—istnieć przestanie, ale człowiek dobry—to skała niewzruszona. Bojaźń boża przedłuża życie—lata złych będą skrócone. Bogactwo nic nie pomoże w godzinie klęski—cnota ludzi prawych ocali ich. Człowiek bezrozumny znieważa bliźniego, gdy człowiek rozsądny — milczy. Człowiek dobroczynny działa i na swoją korzyść, skąpiec pognębia własne ciało. Ten, kto ufa bogactwu swemu—upadnie, a sprawiedliwi rozkwitną jak drzewo piękne. Kto kocha mądrość—kocha poprawę; tylko głupiec nie cierpi zarzutów. Żona cnotliwa jest koroną męża, podła wgryza się aż do szpiku kości. Głupiec lubuje się w swej głupocie, mądry słucha rad. Przestawaj z mędrcami, a będziesz mądry; kto przebywa z głupcami, wpada w nieszczęście. Żona rozumna dźwiga dom, szalona — niszczy go własnemi rękami. Często serce cierpi, gdy człowiek się śmieje, a niekiedy smutek jest na skraju radości. Mowa słodka gniew uspokaja, gdy słowo cierpkie podnieca go. Człowiek, który uśmierza gniew swój, jest wyższy od bohaterów; kto panuje nad duchem swoim—przewyższa zdobywców miast. Lepszy chleb suchy przy spokoju, niż dom pełen mięsiwa przy kłótniach. Kto szydzi z biednego — znieważa Stwórcę, a kto się cieszy z nieszczęścia bliźnich — będzie ukarany. Złoto wiele warto, drogie kamienie—więcej; ale naczyniem najkosztowniejszem są usta wymowne. Dusza człowieka jest lampą Jehowy, która wprowadza światło do wszystkich skrytek serca!

Następna część księgi (22, 17 — 24, 22) ze wstępem, zachęcającym do rozważania „słów mędrca”, jest nietyle zbiorem przysłów, ile raczej systemem prawideł życiowych, które są przeplatane przysłowiami Oto przykład:

„Otwórz swe serce dla nauk, a swe uszy dla słów mądrości. Nie szczędź przestróg chłopcu młodemu; gdybyś go rózgą uderzył—nie umrze Uderzywszy go rózgą, zabezpieczysz duszę jego od grobu. Ty nie wiesz, nie, mój synu,

jak ja się cieszę, gdy serce twoje roztropne. Ja się nie będę posiadał z radości, gdy usłyszę słowa rozumne w twych ustach. Niech serce twoje nie zazdrości grzesznikom, lecz trwa zawsze w bojaźni bożej, gdyż jest koniec i nadzieja twoja ndaremniona nie będzie. Słuchaj mnie więc, mój synu, bądź rozumny i wzmacniaj swe serce w dobrem. Nie przebywaj w towarzystwie pijaków i żarłoków, gdyż oni staną się nędznikami. Słuchaj swego ojca, który dał ci życie i miej cześć dla swej matki starej. Zdobywaj cnotę i nie trać do niej zaufania. Zdobywaj mądrość i strzeż jej; ucz się i bądź rostropny. Młodzieniec cnotliwy jest szczęściem swego rodzica" itd.

Z tą częścią łączy się dodatek ($24_{,23}$ — 34) z nadpisem „I te (przysłowia pochodzą) od mędrca", a po nim idzie część 5-a (25—29) z nadpisem: „I to są przysłowia Salomona, które zebrali mężowie Hiskijasza, króla judzkiego". Jest to zbiór dodatkowy do części 2-ej, obejmujący 136 przysłów, która to cyfra stanowi wartość liczebną imienia *Chizkijahu* (Hiskijasz). Zbiór ten, nie ustępujący pod względem wartości drugiemu, a mający z nim wiele przysłów wspólnych, składa się nie z samych tylko dwuwierszów, lecz zawiera także przypowieści 3, 4-o- i 5-wierszowe, a nawet i krótki poemacik o wartości trudów w rolnictwie. Paralelizmy są tu przeważnie porównawcze. Niektóre rysy odróżniają zbiór ten od drugiego i pod względem treści. Króla przedstawiono tu w oświetleniu mniej przyjaznem; niedola ludu przy złych królach i złych ministrach uwypuklona, a znaczenie proroków w organizmie państwowym podniesione. Przysłów religijnych bardzo mało, a satyra na głupców obfita:

„Rozprawiaj z przyjacielem swoim o sprawach własnych, lecz nie wyjawiaj tajemnic bliźniego. Słowo w porę wypowiedziane jest jak jabłko złote w koszu ze srebra. Jeśli twój wróg głodny—daj mu chleba, jeśli spragniony — napój go. Nie odpowiadaj waryatowi, gdy mówi do ciebie *w szaleństwie*, żebyś się z nim nie upodobnił. Kto kryje *sztucznie* swą nienawiść, ujrzy złość swoją zdemaskowaną

wobec świata. Nie chwal się jutrem, bo nie wiesz, co dzień przyniesie. Winowajca ucieka, choć go nikt nie goni, ale człowiek dobry ma ufność lwa."

W części 6-ej (30) spotykamy „Słowa Agura, syna Jake'a", osobistości całkiem nieznanej; w części 7-ej (31, $_{1-9}$) „Słowa króla Lemuela", a raczej jego matki do owego króla nieznanego i nakoniec w części 8-ej (31, $_{10-31}$) „Pochwały gospodyni cnotliwej".—Na 542 przysłów w całej księdze znajdujemy aż sto powtórzonych dwa razy. Że cała ta księga stopniowo powstawać musiała—to widać jasno z odrębnego charakteru zbiorów, które się na nią złożyły. Część najmłodsza (1—9) i redakcya całości mogła powstać, podług hebraistów dzisiejszych, najwcześniej w IV w. przed Chr., gdy najstarsza (10, 1—22, 16) sięga, podług Ewalda, wieku VIII-go, jakkolwiek nie jest wolna od przeróbek późniejszych.

Najpiękniejszym i najgłębszym płodem mądrości Żydów jest „Księga Hioba", która uchodzi słusznie za koronę literatury hebrajskiej. Przypomnijmy sobie w krótkim zarysie treść tej księgi, którą jeszcze w r. 1818 prof. Bellermann nazwał trafnie „teodyceą dramatyczno-epiczną-dydaktyczną". Poemat ten składa się z 5-u części, z których dwie, tj. prolog i epilog, napisane prozą, a pozostałe — wierszem.—Prolog opowiada, że w kraju Uz, którego szukać należy na północo-wschodzie Edomu, w stronie Hauranu, żył pobożny, otoczony szacunkiem powszechnym, patryarcha Hiob z 7-u synami i 3-ma córkami, a posiadał trzody bogate i szczęście domowe najzupełniejsze.

„Zdarzyło się pewnego dnia (słowa poematu), że gdy istoty boskie zebrane były przed obliczem Jehowy, znalazł się wpośród nich i szatan. Więc Jahwe zapytał szatana: „Zkąd przychodzisz?" „Z wycieczek po ziemi i z wędrówek po-

niej"—odpowiedział szatan. Jahwe rzekł do szatana: „Czyś zauważył mego sługę Hioba, któremu żaden z ludzi na ziemi nie dorówna w pobożności, zacności, bojaźni bożej i w unikaniu złego?" Ale szatan, odpowiadając Jehowie, rzekł: „Czyż Hiob darmo lękał się Boga? Czyż sam nie rozciągnąłeś dokoła opieki swojej nad nim, nad domem jego i nad wszystkiem, co on posiada? Błogosławiłeś pracy rąk jego, więc też posiadłości Hioba rozszerzyły się po całym kraju. Ale wyciągnij raz jeden dłoń swoją i zniszcz to wszystko, co on ma, a zaprawdę, będzie on ci w twarz błogosławił! Wówczas rzekł Jahwe do szatana: A więc wszystko, co on ma, oddaję w twe ręce, tylko niechaj dłoń twoja nie dotyka jego samego! I szatan oddalił się z przed oblicza Jehowy" (nasz przekład podług B. Duhma).

I teraz zwaliły się na Hioba wszystkie klęski. Posłaniec przybywał za posłańcem, zwiastując mu śmierć wszystkich dzieci i utratę wszystkich dostatków. Ale wszystkie te klęski nie złamały Hioba, który, trwając wciąż w wierze, wołał z pokorą:

Nagi wyszedłem z matki swej łona
I nagi do niej powrócę...

Jehowa dał, Jehowa zabrał—niech będzie imię jego błogosławione!

A gdy w końcu szatan, za zezwoleniem Jehowy, dotknął Hioba chorobą straszną, wskutek której ciało odpadało od kości kawałami i Hiob był jedną raną cuchnącą, odpowiedział żonie, która jego pobożności urągała: „*Przyjęliśmy dobro od Boga, a nie mielibyśmy przyjąć zła?*". Skoro zaś trzej przyjaciele Hioba: Elifas, Bildad i Zohar, przybywszy do niego z zamiarem pożałowania i pocieszenia, ujrzeli stan męczennika przerażający, widok nędzy Hioba tak ich zgnębił, że, siedząc przy nim, przez siedem dni i nocy nie śmieli do niego ust otworzyć. Po tym prologu opisowym rozpoczyna się część druga poematu, dramatyczna, w której Hiob rozmawia z gośćmi o swej niedoli (3—31).

*Przer*wawszy bolesne dla niego milczenie przy*jaciół, Hiob* w gorzkich wyrazach przeklina dzień

swego urodzenia; żałuje, że skoro już musiał przyjść na świat, nie wstąpił bezwłocznie do grobu i dziwi się, że Bóg tym właśnie życie przedłuża, którzy w mękach cierpienia tęsknią do śmierci. Ten wybuch goryczy przeciwko wyrokom boskim skłonił nareszcie przyjaciół do zabrania głosu. Najstarszy z nich i najprzyjaźniejszy Hiobowi, Elifas (4—5), wyraża zdziwienie, że mąż tak zacny, który innych pocieszać umiał, oddaje się dzisiaj zwątpieniu i rozpaczy, zamiast przyjąć z pokorą dopust boży, jako karę za grzechy; boć niema człowieka bezwzględnie czystego wobec Boga. Ale przemówienie Elifasa zamiast złagodzić, spotęgowało rozpacz Hioba, który czuje (6—7), że ogromu jego cierpień spowodować nie mogła *ogólna* niedoskonałość istoty ludzkiej, a do win *szczególnych*, pociągających za sobą aż takie męki, on się bynajmniej nie poczuwał. Więc wzywając przyjaciół, żeby mu powiedzieli, czem grzeszył, wyrzuca z siebie truciznę bólu pod adresem Jehowy (przekład K. Brodzińskiego):

Za cóż się pastwisz nad nędzną ofiarą?
Wszak mój żywot tylko parą:
Raz mi naciśniesz powieki
A już i ziemi nie ujrzę na wieki.
Widzący będą szukać mnie oczyma,
Ty szukać będziesz, ale mnie już nie ma.
Jako się obłok rozprasza i ginie,
Tak człowiek znika w cieniów krainie.
Więc też mym ustom nie wzbronię;
Niech duch—co cierpi—wyzionie...
Syt jestem życia, krótkie dni moje,
Czemuż się srożysz nademną?
Wszakżem ja parą nikczemną.
Odwróć, odwróć, oczy swoje!
Czemże jest człowiek, że się tak wielmożysz,
Potęgą swoją nań srożysz,
Że mnie szukasz z wschodem słońca
I na chwilę nie porzucisz,
Śledzisz i dręczysz bez końca.
Nigdyż odemnie tych oczu nie zwrócisz?

Com ci zawinił, ludzi śledzicielu,
Ja, nędzarz, pośród cierpienia bez celu,
Ja ciężar sobie samemu?
Mogęż być wrogiem tobie potężnemu?
Wszak ja proch jestem; ty rzucisz oczyma,
Szukać mnie będziesz—a mnie już nie ma.

A jednak, przekonywa Bildad (8)—Bóg nie może być niesprawiedliwy; więc jeśli zabrał dzieci Hiobowi, to widać, że były grzeszne, a jeśli sam Hiob jest niewinny, to czemuż nie zwróci się do Boga z prośbą o zmiłowanie. Ale Hiob odpowiada z ironią (9—10), że Bóg jest zanadto potężny, aby ktokolwiek mógł być wobec niego sprawiedliwym:

Któż się mu oprze? Kto mu odpowie?
Drżą przed nim ziemscy panowie.
A ja, któż jestem, bym prawo z nim czynił,
Abym z nim wchodził w rozprawę?
Milczałbym przed nim, choć dobrą mam sprawę;
Łaskibym prosił, choć-em nie zawinił.
A choćby moje słyszał wołanie,
Do rozmów ze mną nie stanie.
W chmury się na mnie uzbroi,
Tysiące ran we mnie złoży,
Duszę goryczą napoi,
Tysiącem cierpień zatrwoży!
Pójdę na siłę — cóż z mocnym dokażę?
Pójdę do prawa — gdzież na niego sędzie?
Choć ja bez winy — on przecież mnie skarze,
Choć prawo za mną — on sędzią mym będzie.
Choćbym sam jak śnieg był biały,
On mnie w kał wmiesza i tak zohydzi,
Że się mną moja szata obrzydzi!...

W przekonaniu, że Bóg dlatego tylko darzył go naprzód błogosławieństwem swojem, żeby go później zmiażdżyć bez winy, Hiob, tonąc coraz bardziej w zwątpieniu o sprawiedliwości bożej, dziwi się, dlaczego dał mu Bóg życie i dlaczego nie da mu teraz chwili wytchnienia, zanim przejdzie w krainę zmarłych. Tego było za wiele Zoharowi, który, mając od dzieciństwa wpojone przekonanie, że cier-

pienia ludzkie są jedynie karą za grzechy, zwraca się (11) do Hioba w tonie surowym, pouczając go, że Bóg dalej widzi niż on, i że tam nawet odkrywa grzechy, gdzie się ich człowiek nie domyślał; radzi więc, żeby Hiob, odtrąciwszy od siebie wszelką pychę, wyciągnął ręce ku Bogu, który może jeszcze przebaczyć mu i wyzwolić z cierpień. Ale Hiob (12—14) przeczy wywodom Zohara o celowości moralnej rządów boskich, przedstawiając obraz wielkich katastrof społecznych i narodowych, które raczej świadczą o przemocy absolutnej Boga, niż o przestrzeganiu przez niego względów moralnych. A skoro i przyjaciele jego usiłują *in majorem Dei gloriam* obrażać prawdę, to on, Hiob, ma odwagę sumienia wezwać ich, żeby byli świadkami jego rozprawy z Bogiem:

I na cóż mi się przydało,
Jak zwierzę w zębach unosić swe ciało,
I w ręku życie, jako skarb ukrywać.
Czegóż ja mam się spodziewać?
Czy dłużej, czy krócej żyję,
Wszak wiem, że on mnie zabije.
Jabym chciał tylko powiedzieć mu w oczy,
Że mnie niewinnie tak tłoczy...
A więc niech każdy z was słucha,
Śmiało niech mi staną sędzie;
Co powiem — przyjmcie do ucha,
Wiem, że prawo za mną będzie.
Niech więc wystąpi, kto wie na mnie winę,
Gdy mu zamilknę — niech zginę.
Dwie tylko, Boże, mam do ciebie prośby:
Zdejm ze mnie rękę i usuń swe groźby!
Wtenczas odpowiem: ty badaj;
Lub mnie daj pytać, a ty odpowiadaj!...

I teraz daje nam poeta drugi cykl mów (15—21), który także rozpoczął Elifas, alew tonie surowszym, niż poprzednio (15). W przekonaniu, że Hiob pychą słów swoich wyrywa zasady religijne z korzeniami, Elifas zaprzecza, żeby bezbożność rządziła światem, wskazując z siłą niepospolitą na te wy-

rzuty sumienia, które muszą przez całe życie dręczyć grzeszników, świadomych nadejścia kary nieuniknionej. Elifas, malując obraz bezbożnika w barwach najciemniejszych, pragnął widocznie obudzić w ten sposób w Hiobie trwogę zbawienną i skłonić go do zmiany postępowania. Ale Hiob (16—17), widząc szyderstwo swych przyjaciół i czując niewinność swoją, w wyrazach rozrzewniających błaga Boga, żeby wbrew sobie samemu, oddał sprawiedliwość nędzarzowi. Po tym wybuchu Hiob uspakaja się zaraz i widzi przed sobą śmierć tylko, bez ocalenia, bez nadziei. Skoro jednak Bildad (18), niewzruszony słowami Hioba, przedstawia mu jeszcze jaskrawiej, niż Elifas, obraz grzesznika z jego nędzą za życia i hańbą po śmierci, wówczas Hiob, prosząc przyjaciół (19), żeby zaprzestali dręczyć mu duszę słowami czczemi, wyraża zarazem nadzieję silną, że ostatecznie Bóg mu okaże sprawiedliwość i potępi jego przyjaciół. Wobec słów tych, Zofar, (20), nie mogąc hamować się dłużej, oświadcza Hiobowi bez ogródek, że po wszystkie czasy tryumf grzeszników trwał krótko, o czem Hiob powinien był wiedzieć, a następnie, naśladując mówców poprzednich, znów przedstawia w długiej tyradzie ową karę straszną, której Bóg grzesznikowi nie oszczędzi. Wyprowadzony z cierpliwości rozumowaniami przeciwników, którym doświadczenie życiowe, w przekonaniu jego, kłam zadawało, Hiob (21), zgnębiony myślą straszliwą o niesprawiedliwości bożej, przejmującej grozą jego duszę, wyrzuca z niej zarzut przeciw Bogu, stwierdzając pod rządami jego pomyślność i szczęście bezbożników, umierających w spokoju.

I tu następuje trzeci cykl mów (22 — 28), w których przyjaciele Hioba, idąc uporczywie za biegiem swej myśli, wszczepionej w jedną ideję łączności grzechów z cierpieniami, wprost oskarżają Hioba o ciężkie zbrodnie, których następstwem mu-

siała być właśnie kara tak straszna. Ale gdy Elifas (22), pierwszy jak zawsze i łagodniejszy od innych, wzywa przyjaciela do zmiany postępowania, zapewniając, że Bóg jest nieskończenie bezstronny, Hiob (23—24) jeszcze raz zaprzecza podejrzeniom przyjaciół i dodaje, że łatwo przekonałby Boga o swej niewinności, gdyby mógł przed nim bronić swej sprawy. W odpowiedzi na to Bildad (25) podnosi krótko potęgę Boga i ułomność istoty ludzkiej, a Hiob (26) sarkastycznie zwraca uwagę przyjaciela, że spór się toczy nie o wszechmoc Boga, lecz tylko o jego sprawiedliwość, poczem w słowach pełnych uczucia maluje okropny stan duchowy nędzarza, opuszczonego przez Boga, stan, którego *mógłby życzyć tylko wrogom swoim*. Dalej Hiob dowodzi (28), że mądrość boska jest niedościgniona dla człowieka, który potrafi wydrzeć skarby z łona ziemi, ale mądrości ani kupić za żadne klejnoty, ani odkryć bądź w świecie żywych, bądź w krainie umarłych—nie może. Zna ją Bóg tylko, który nią się kierował, stwarzając świat i który mądrość ludzką określił jako życie cnotliwe i religijne. W końcu Hiob (29—31), rzucając spojrzenie ostatnie na całość dziejów swego życia, zestawia w rachunku bolesnym swe szczęście dawniejsze z rozpaczą obecną, niezasłużoną. Zbadawszy po raz ostatni swe sumienie, stwierdza pod przysięgą, że jest niewinny, a słowa jego stanowią energiczne i uroczyste odwołanie się do sprawiedliwości Boga.

Tu się zaczyna część 3-cia poematu (32—37), w której występuje z mową Elihu. Był on do tej pory tylko słuchaczem rozmowy Hioba z przyjaciołmi, a choć niezadowolony ze stanowiska obu stron — milczał, jako najmłodszy, teraz jednak, przedstawiony przez autora w kilku wyrazach prozą, rozpoczyna długą swą mowę poetycką, w której, zaznaczywszy niewłaściwość rozumowań obu

stron, poddaje rozbiorowi krytycznemu twierdzenia Hioba i kończy wyjaśnieniem problematu. Podług Elihu, jeżeli Bóg nie słucha wezwań człowieka, to nie dlatego, żeby słyszeć nie chciał lub nie mógł, lecz z tej przyczyny, że go człowiek nie wzywa w sposób właściwy. Dając wyjaśnienie teologiczne cierpień sprawiedliwego, Elihu uważa je przedewszystkiem za środek wychowawczy w rękach Boga. Cierpienie prowadzi człowieka do poznania siebie i zgłębienia drzemiących w nim grzechów, które może tylko nie miały sposobności w czyn się zamienić. Tę myśl zasadniczą wypowiedział już szatan w prologu. Otóż człowiek, zapoznając ten wychowawczy charakter cierpienia, popełnia grzech ciężki i słusznie ściąga na siebie karę Boga. Jeżeli zaś jest świadom tej idei i do serca ją bierze, to cierpienie będzie mu źródłem błogosławieństwa nieskończonego i urzeczywistnieniem najwyższej miłości bożej.

Znaczna liczba hebraistów uważa mowy Elihu za nieautentyczne, gdyż przerywają one naturalny bieg poematu, albowiem mowa Jehowy, który teraz dopiero występuje, jest odpowiedzią bezpośrednią na wezwanie Hioba (31). Inni uczeni, a śród nich Cornill — bronią energicznie mów Elihu, dowodząc, że autor ze względów artystycznych wprowadzić je musiał, albowiem profesorsko - teologiczny wykład problematu w ustach Boga, wyjaśniającego swoje zasady rządzenia, psułby harmonię podniosłą poematu. Dopiero więc gdy Elihu skończył swój wykład *ex catedra*, Jehowa przemawia z chmur do Hioba:

Któż jest, który bezrozumnie
Chce wikłać moje układy?...
Opasz swe biodra, jak mąż zbliż się ku mnie,
Ja pytać będę, ty wskaż swoje rady.
Gdzie byłeś wtedy, gdym ziemię zakładał?
Powiadaj: kogom się radził;

Powiedz, kto jej długość nadał,
I kto po niej wszerz prowadził?
Na czem oparł jej posady,
Kto jej założył kamień węgielny,
Gdy mu aniołów poczet nieśmiertelny,
Gdy mu gwiazd samych śpiewały gromady?
Kto zawarł morze w warownem korycie,
Kiedy się z matki łoża wyrywało,
Kiedy chmurę za powicie
A mgłę za odzienie miało?..

. . . .

Powiedz, gdzie do światła ścieżka,
Powiedz kędy ciemność mieszka,
Czyjeż to oczy obłoki zliczyły,
Kto z chmur żywota deszcz sączy,
Że z bryłą spłyną się bryły,
A proch, jak kruszec się łączy?

. . . .

Czy ty ułowisz lwicę ze zdobyczą
Albo nakarmisz lwięta, kiedy ryczą?

. . . .

Czyli przez ciebie koń życiem natchniony,
Kark jego w piękny włos otoczon grzywy,
Jako szarańcza przesadza zagony
I nozdrzem parska dla wrogów straszliwy?...

. . . .

Czyliś ty drogi naznaczył sokoła.
Że on na południe leci;
Czy twój głos orła ku obłokom woła,
Aby na skałach słał gniazdo dla dzieci?...

. . . .

Cheszże jeszcze prawom przeczyć,
I dziełom moim złorzeczyć?
Jeśli mnie równym się szczycisz
Czemuż piorunów nie chwycisz?
Przyodziej się majestatem,
Nad zlękniony wznieś się światem
I zakop w gniewu powodzi,
Wszystko, co z granic wychodzi.
Spraw, niech się dumny zapadnie,
Wiecznie przykuwaj go na dnie,
Wtenczas ja cię będę sławił;
Żeś dzieła przeważne sprawił!...

Po tej mowie Boga, którą tu podaliśmy częściowo w przekładzie Brodzińskiego, niestety bar-

dzo słabiutkim, Hiob ze słowami pokory na ustach tarza się przed Bogiem „w pyle i popiele." W części ostatniej następuje krótka opowieść, wielce prozaiczna w formie i treści, o naganie, udzielonej przez Jehowę przyjaciołom Hioba za niezręczną obronę sprawy Boga, i o wynagrodzeniu Hioba, któremu Jehowa nietylko powrócił zdrowie i dobytek podwójny, ale także obdarzył go potomstwem tak licznem, jak i poprzednio.

Zanim powiemy słów kilka o idei zasadniczej tego arcydzieła myśli hebrajskiej, które jest pierwszym, wyraźnie sformułowanym „okrzykiem bólu człowieka", należy przedstawić jego gienezę. Podług prawa podstawowego religii staro-izraelskiej, każde cierpienie było następstwem winy względem Boga, znanej, czy nieznanej, a starzy prorocy przed niewolą spotęgowali wrażliwość sumienia ludzkiego w odnajdywaniu grzechów, które, pozostawione bez pokuty, ściągały na całe społeczeństwo nieszczęścia wielkie a zasłużone. Przeciwwagę tej nauki stanowiła zasada, że przez posłuszeństwo rozkazom Boga wszyscy w narodzie mogli być pewni i łask i opieki bożej. Wszelako tym ideom, które skrystalizowało w swem prawodawstwie Deuteronomium, a nawet i zapewnieniom proroczym wypadki dziejowe bardzo często kłam zadawały, albo raczej stwierdzały zawsze tylko pierwszą, ujemną dla narodu zasadę prawa. Skoro pobożni i wierni musieli pokutować za bezbożników, nigdy więc, w tych czasach starych, jednostka czysta nie mogła liczyć na szczęście w życiu, dopóki w społeczeństwie żydowskiem istniał choćby jeden zły człowiek. Ale gdy Ezechiel rzucił w naród ideje, że synowie nie odpowiadają za nieprawości swych ojców i odwrotnie— zaczęło dawne poczucie odpowiedzialności solidarne przed Bogiem ustępować miejsca nowemu—o prawach *moralnych* jednostki. To też autor Hioba cierpi *i współczuje* z jednostkami. Jego już mniej ob-

chodzi ta kwestya, dlaczego Izrael sprawiedliwy cierpieć musi, lecz pyta: dlaczego wogóle jednostki sprawiedliwe podlegają cierpieniom bez przyczyny? Jeżeli, podług ówczesnych pojęć teologicznych, Bóg tu na ziemi wynagradza dobro, a karze zło—to znaczy, że wszyscy szczęśliwi na tym świecie są błogosławieni, a wszyscy nędzarze—grzesznikami. Nigdy niewinny nie jest nędzarzem i nigdy nędzarz — niewinnym; oto loika rozpaczliwa, która w idumejczyku nieznanym rozbudziła ów bunt wewnętrzny, tak wspaniale wcielony w księgę Hioba. Nie mając pojęcia dokładnego o prawach ogólnych zarówno natury, jak społeczeństw ludzkich, Hebrajczycy, wierząc głęboko we wszechmoc Boga, nie mogli jej sobie wyobrazić inaczej, jak tylko w formie siły, czynnej nieustannie w biegu spraw świata. Ztąd też cnota cierpiąca i występek tryumfujący przeczyły, w pojęciu Żydów ówczesnych, sprawiedliwości rządów boskich na świecie. Jeżelić problemat Hioba i dziś jeszcze, nawet pośród społeczeństw chrześcijańskich, budzi w wielu umysłach wątpliwości, pomimo, że religia Chrystusa otworzyła wierzącym i czystym świat inny szczęścia wiekuistego, to łatwo pojąć, że dla Żydów ówczesnych, pozbawionych całkiem tej pociechy, problemat Hioba musiał mieć doniosłość pierwszorzędną i znaleźć swe rozwiązanie już tu na ziemi. Dlaczego sprawiedliwi cierpieć muszą i dlaczego cierpienie uchodzi za oznakę niełaski bożej, zmuszającej ludzi do przypuszczenia, że ten, który cierpi, musi koniecznie być winnym—oto pytanie Hioba, pogrążonego w bezmiar niedoli, a przeświadczonego o swej czystości. Wewnętrzna walka Hioba ma w historyi sumienia ludzkiego znaczenie wielkie, epokowe. Tu poraz pierwszy jest mowa o sądzie człowieka nad sobą samym, o sądzie, który, niezależnie od losów zewnętrznych i opinii współtowarzyszów, oparty został na wewnętrznej tylko świadomości. Sąd taki był dla Hioba nieskończenie

trudny, a stał się faktycznie możliwy dopiero wówczas, gdy Hiob był już całkiem pewny, że Jehowa znał jego niewinność, albowiem w rzeczywistości tylko wtedy istnieć może sumienie czyste, gdy się z taką ufnością skojarzyło. Zdobycie jej wszakże było w położeniu Hioba bardzo trudne. Widać to z rozróżniania, jakie czyni pomiędzy Bogiem a Bogiem (14, 16, 17, 19). Bóg gniewu i Bóg miłosierdzia stoją w duszy Hioba naprzeciw siebie i oba działają w równej mierze. Nie mogąc gniewu i łaski, jak on je odczuł, przypisywać jednemu Bogu, musiał go rozdzielić na dwa bóstwa. Tylko poczucie, że Bóg miłosierdzia zwycięży ostatecznie Boga gniewu umożliwiło Hiobowi, pomimo owego rozróżniania pomiędzy bogiem a bogiem, wytrwać w religii. Wszelako wytrwałość nie mogła się długo na tej samej ostać wyżynie, gdyż wiara pragnie jednego Boga, a w dodatku, pod wpływem rozumowań przyjaciół, osobisty problemat Hioba przekształcać się zaczął w jego duszy w problemat ogólnie ludzki. Zapewnienia trzech towarzyszów o niewzruszonej sprawiedliwości kar i nagród boskich, już tu na ziemi, zmuszają Hioba do bliższej oceny faktów życiowych. Jakoż spostrzega on, że nie stwierdzają dogmatu przyjaciół, lecz owszem stanowczo mu przeczą smutne dzieje ludzkie, z których nie widać wcale, żeby się Jehowa opiekował dziećmi swojemi zarówno w sprawach drobnych, jak wielkich. I owszem, rzeczą jest bezsporną, że szczęście należy przedewszystkiem do bezbożnych. Tym argumentem Hiob zwycięża swych przyjaciół, ale zarazem powraca do niepokoju dawniejszego, który nawet spotężniał przez to, że Hiob nadał problematowi postać ogólną. Już go to nawet mniej boli, że on sam umiera śmiercią potępionego, ale go dręczy ten fakt przerażający, że męki niewinnych i bezbożność grzeszników urągają prawdzie jego wiary. On swej nadziei osobistej nie może

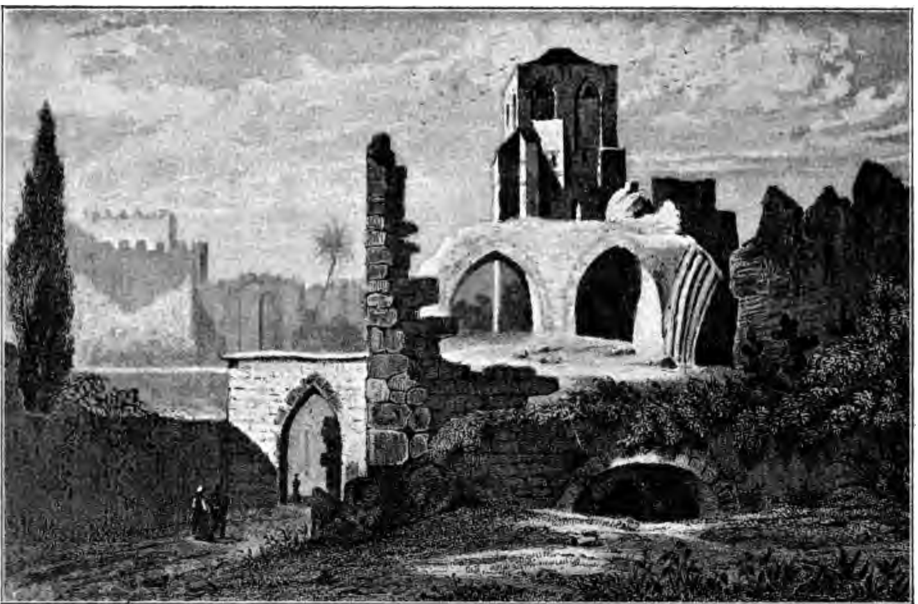
przenosić na ludzkość całą, lecz musi zdobyć jeszcze przed grobem wyjaśnienie, któreby obowiązywało wszystkich ludzi. Czy zdobył? Tak—ale tylko wyjaśnienie negatywne, gdyż poeta, stojący na stanowisku staro-testamentowem, innego dać nie mógł. Jakoż zaprzeczył on kategorycznie wierzeniu staro - izraelskiemu, że cierpienia ludzkie muszą być koniecznie następstwem grzechu. Wprawdzie poeta nie rozjaśnił, dlaczego bezbożnikom i złoczyńcom dzieje się częstokroć lepiej, niż ludziom czystym, ale wykazał, że cierpienia zsyła Bóg niejednokrotnie i na wybrańców, żeby doświadczyć ich stałości w cnocie i w wierze. Jest to już pozytywna nauka w księdze Hioba, z której płyną także i inne. Poeta stwierdza bardzo wymownie, jak niebezpieczną jest rzeczą pojmować istotę Boga i jego rządy opatrznościowe z ciasnego punktu widzenia, t. j. widzieć w nim tylko, jak przyjaciele Hioba, szafarza nagród i kar. Za wynik pozytywny rozumowań poety uważać należy i to jego przekonanie głębokie, że człowiek, wbrew zapewnieniom szatana, zdolny jest do pobożności rzeczywistej, t. j. do kochania Boga dla Boga. Wreszcie autor Hioba poucza, że rozwiązanie rzeczywiste wątpliwości moralnych przynieść nam może tylko szersze i głębsze pojęcie Boga, jako twórcy wszechświata, nieskończenie rozwiniętego w swym organizmie bytowym, wszechświata, wobec którego człowiek nie ma powodu uważać się za wykluczonego z pod pieczy i planów opatrzności boskiej, albo też mniemać, że cierpienia ludzkie nie zajmują żadnego miejsca w zamiarach Boga opatrznościowych. Obok tych zdań teoretycznych księga Hioba, który jest typem Izraelity pobożnego a cierpiącego, miała prawdopodobnie i cel praktyczny, autor bowiem chciał współziomkom swoim, znoszącym wówczas jarzmo ucisku, rozjaśnić ich położenie i wpoić wiarę w przyszłość promienną. W końcu dodajmy, że

Bóg, przedstawiony w księdze Hioba jako stwórca i władca świata, ma charakter czysto uniwersalny; że bohater księgi, będący wzorem cnót, nie jest nawet Izraelitą, co uważać trzeba za rzecz bardzo znamienną; że w Hiobie nie ma najmniejszych śladów ducha teokratycznego i nakoniec, że o narodzie hebrajskim nie wspomniał autor ani razu. W poemacie tym, który przedstawia tylko stosunek jednostki do Boga, indywidualizm żydowski dosięgnąpunktu szczytowego, a partykularyzm ustąpił miejsca dążności humanitarnej.

Księga Hioba, napisana w formie dyalogu o akcyi, rozwijającej się w kręgach szerokich na tle wewnętrznego, duchowego życia bohaterów, nie jest całkowicie tworem fantazyi poetyckiej. Autor był nadewszystko nauczycielem, który, wziąwszy za kanwę znane widocznie śród żydów, a wzmiankowane przez Ezechiela podanie o Hiobie pobożnym a nieszczęśliwym, rozwinął na niej swoje poglądy dydaktyczne o znaczeniu cierpienia moralnem i religijnem. Ten pierwiastek dydaktyczny, jaskrawo występujący w księdze Hioba, której autor ustrzedz się nie mógł rozwałkowywania zbyt przewlekłego jednej ideji zasadniczej, obniża często artyzm poematu, obfitującego zresztą, pomimo wad pewnych, w piękności niepospolite.

Ustalenie ścisłe epoki powstania księgi Hioba wymyka się dotychczas z pod wszelkich usiłowań krytycznych. Dawniej księgę tę poczytywano za jednę z najstarszych w literaturze hebrajskiej, obecnie—za jednę z najmłodszych. Hebraiści umiarkowani, jak Driver, odnoszą to dzieło co najwyżej do czasów Jeremiasza, dodając jednak, że najprawdopodobniej powstało ono wkrótce po niewoli babilońskiej.

Jeżeli księga Hioba —pisze Pipenbring —jest pomnikiem najznakomitszym mądrości żydowskiej i jeżeli ten utwór był bodźcem potężnym, fermen-



Ruiny kościoła Siedmiu Boleści w Jerozolimie.

tem czynnym, który pomógł judaizmowi *à s'élever au dessus de lui même*, o tyle *Kohelet* („Kaznodzieja"—*Ecclesiastes*) przypisywany Salomonowi, jest, pod pewnemi względami, wytworem tej mądrości najmizerniejszym. Dając wyniki tylko negatywne, księga ta stwierdza jedynie bezsilność religii żydowskiej w rozstrzyganiu wielkich problematów życia i nie zamyka też w sobie żadnej zasady nowej, która mogłaby była posłużyć z czasem za podstawę pozytywną dla Ewangelii. W Kohelecie panują sceptycyzm i pesymizm, wyrażone w zdaniu często powtarzanem, które zaczyna i kończy dzieło: „marność marności i wszystko marność." Jest to również utwór dydaktyczny, podobnie jak przysłowia i Hiob; zbliża się on do pierwszych swemi sentencyami rozlicznemi, a do drugiego swoją dążnością filozoficzną i oddaniem się jednej idei wielkiej. Autor Hioba, rozbierając kwestyę kar i nagród, oraz teodycei, dążył specyalnie do wyjaśnienia, w jaki sposób krzywdy sprawiedliwego pogodzić można z mądrością i sprawiedliwością boską, a Kohelet stawiając również kwestyę ogólną, pyta: „jaką korzyść ma człowiek ze wszystkich trudów, którym się oddaje pod słońcem?" Jego więc nie zajmuje urzeczywistnienie spawiedliwości doskonałej, lecz poszukiwanie szczęścia prawdziwego. Pomimo pewnych zastrzeżeń, Kohelet nie jest w swych wywodach ostatecznych wierzącym silnie, który się uginać pragnie przed wolą Boga najwyższego, lecz raczej sceptykiem pesymistą, którego oburza smutny los ziemski wszystkich śmiertelników nieszczęśliwych.

Oto jak rozpoczyna Kohelet (Skrócony przekład J. Szujskiego):

Dawidowego oto syna słowa:
Marność marności—wszystko jest marnością;
Z pracy żywota nic człek nie zachowa,
Plemiona giną i wstają plemiona,
Słońce powstaje i ginie wieczorem,

Powstaje znowu i znów w chmurze kona,
Trudem jest wielkim—co widzim na ziemi,
Co było niegdyś, co będzie? a przecie
Nic tu nowego nie ma na tym świecie!

Albo w innem miejscu (przekład K. Ujej-
:iego):

Wiedza wielka, mądrość wielka,
Pracą li jest i kłopotem...
Oto rzekłem: rozkosz wszelka
Niech mnie chwyci kołowrotem,
Niechaj mnie uniesie pędem:
I to marność, rzekłem we mnie:
Wesołości, jesteś błędem,
Czegóż zwodzisz mnie daremnie!
. . . .

Zgromadziłem złota więcej,
Niż wszystkie krainy miały,
Chóry męzkie i dziewczęce
Przy ucztach dla mnie śpiewały.
Rozkosz człowieczą bez miary
Pełnemi dłońmi czerpąłem,
Miałem klejnoty, puhary
I złote naczynia miałem.
Po swych dziełach, naokoło,
Dumnie okiem potoczyłem,
Bo je pracą i mozołą
Krwawym trudem natworzyłem.
Marna praca rzeczy próżnych!
I to ducha niepokoi,
Z tych dzieł moich wieloróżnych,
Cóż się pod słońcem ostoi?
Rzekłem w sercu, cóż pomoże,
Żem świat pojął i zrozumiał,
Gdy w grób jeden się położę,
Razem z tym, co nic nie umiał.
Ni pamięć po nas zostanie —
Wszystkich zrówna zapomnienie.
Jakaż marność w tem, o Panie,
Jakież ducha utrapienie!
I obmierzło mi to życie,
Brzydziłem się swoją pracą,
Mój następca, moje dziecię,
Będzież mądre, czy ladaco?

Com natworzył w pocie czoła,
Wszystko, wszystko będzie jego,
Moje domy, moje sioła...
I jestże co tak marnego?
I zaprzestałem pracować,
I oddałem się smutkowi:
Cóż pomoże skarby chować,
By je oddać leniwcowi?
Co mozołą i przemysłem
Nagromadzę gospodarnie,
On użyciem niezawisłem
Wszystko to roztrwoni marnie.
Cóż za korzyść z pracy człeka?
Dni jego pełne boleści,
I sen od niego ucieka,
I życie marne, bez treści.
Izali nie jest to lepiej
Jeść, pić i puch mieć miękki?
Lecz i ta rozkosz nie krzepi,
Gdy z bożej nie idzie ręki.

Podkreślony przez nas wiersz ostatni świadczy wyraźnie, że „Kaznodzieja”, pomimo swego pesymizmu i sceptycyzmu, nie jest bynajmniej ateuszem, lecz wierzy w Boga i w moralny porządek świata. Zna on dobrze, jak każdy inny, te sprzeczności dziwne, te nadzwyczajności niepojęte w życiu codziennem, te zagadki dręczące i niesprawiedliwości pozorne w biegu świata, na którym nieprawość panuje wamiast prawości, znoszącej gwałt ustawiczny; z którym bezbożnik zażywa szczęścia i spokoju, a udręczeni napróżno łzy wylewają, błagając Boga o pociechę; w którym głupiec umiera jak mędrzec, a łotr — jak sprawiedliwy; lecz ktoby, wyciągając wnioski praktyczne z takiego ustroju świata, stosował do nich działalność swoją, byłby złoczyńcą, i głupcem. Bo, podług Kaznodziei, Bóg wszystko stworzył jak najlepiej i tylko człowiek wywraca porządek boski, wprowadzając zamęt do życia. Działalność Boga jest niezbadana i drogi jego zagadkowe, ale chociażby grzesznik po stokroć razy pozostał nieukarany, człowiek nie może z takich prze-

słanek wyciągać wniosków przewrotnych, gdyż on tego, co czyni Jehowa w swych celach nieodgadnionych, nie jest w stanie ani odmienić, ani zgłęb.ći A ponieważ wszystkie wysiłki ludzkie są czcze, marne i wietrzne wobec jednostajności praw świata, przeto człowiek uczyni najlepiej, gdy, uważając zło wszelkie za próbę i dopust boży, będzie się trzymał jedynie dobra i używał bez troski darów życia. Zresztą mędrcem prawdziwym dla „Kaznodziei" jest ten, kto umie być w miarę pobożnym i w miarę światowym. Idąc za starem przyzwyczajeniem i za wpływami wychowania prawowiernego, Kohelet w wielu rzeczach chciałby postępować jak Żyd przeciętny, ale węzeł narodowości żydowskiej wcale go do siebie nie przykuwa, poczucie łączności społeczn, nie znajduje oddźwięku w jego duszy, na ludzkość w jego pojęciu, składają się tylko milijony atomów bezwartościowych, a kobieta jest nieszczęściem człowieka.

Księgę tę tłomaczono najrozmaiciej ze względu na jej sprzeczności. Autor, podnosząc ważność mądrości, wykazuje zarazem jej nicość. Zaleca często bojaźń bożą, a stwierdza przytem, że losy sprawiedliwego i grzesznika są jednakie. Dowodząc, że śmierć warta więcej niż życie, twierdzi zarazem, że tylko to życie i rozkosze ziemskie mają względnie wartość największą. Dla wyjaśnienia tych sprzeczności hebraiści uciekali się do wniosków najrozmaitszych. Chciano widzieć w tej księdze to rozmowę pomiędzy wierzącym a sceptykiem, to zbiór sentencyj, zebranych przez mędrców żydowskich, to polemikę między sektami, to utwór historyczno-dydaktyczny, który miał zwalczać wpływ zgubny rządów Heroda W-go, a nawet ustalić pewność nieśmiertelności duszy i życia wiecznego. Wreszcie niektórzy hebraiści usuwają z księgi pewne jej części, zwłaszcza epilog, jako nieautentyczne. A tymczasem Kohelet pomimo swoich sprzeczności i pomimo budo-

wy, nie odznaczającej się loiczną metodycznością stanowi całość jednolitą, w której panuje od początku do końca kilka idei zasadniczych, a mianowicie, że wszystko na ziemi jest marnością i że na tym padole człowiek prawdziwego szczęścia nie znajdzie; że istnienie ludzkie ogranicza się do życia tylko doczesnego, którego kresem — śmierć; że używanie dóbr ziemskich jest jedynem szczęściem człowieka i wreszcie, że bojaźń boża powinna być kierowniczką jego czynów. Autor, będąc nie myślicielem loicznym, ale raczej człowiekiem uczuciowym, zamknął w swej księdze szereg refleksyj, zebranych pod wrażeniem chwili, śród okoliczności życiowych najrozmaitszych. Że Kohelet nie jest utworem Salomona, zgodzili się na to wszyscy uczeni, albowiem przeczą temu autorstwu: ton, barwa, język i zawartość księgi, której karty odzwierciedlają zepsucie wschodniego despotyzmu z jego niesprawiedliwością i ekscentrycznością, z jego buntami, systemem szpiegowania i niepoprawnością beznadziejną. Autor musiał żyć w czasach, gdy Żydzi utracili swą niezależność narodową, a kraj ich był prowincyą grecką, (w 3-m w. przed Chr.). Podług Cheyne'a Kohelet dopiero wówczas nabiera życia prawdziwego, gdy wyjaśniamy tę księgę ze stanowiska tyranii herodowej. Autor „Kaznodziei", podług zgodnej opinii hebraistów, był przepojony hellenizmem, gdyż wpływ bezpośredni filozofii greckiej uzewnętrznił się w jego utworze najwidoczniej. Kohelet odzwierciedlił wymownie ducha czasu. Podbój państwa perskiego przez Aleksandra stał się źródłem wydajnem sceptycyzmu religijnego. Gdy nadzieje odzyskania niepodległości zawodziły, dla wielu umysłów stawało się rzeczą niewątpliwą, że fortuna sprzyja potędze greków, a prawda—w ich filozofii. Nawet epoka Makkabeuszów nie wykorzeniła skłonności do sceptycyzmu. Ani starej nauki o zapłacie za czyny, ani nowych nadziei mesyanicznych niepo-



Ruiny kościoła Ś-go Piotra w Jerozolimie.

dobna było pogodzić z faktami, a wzrastająca znajomość świata wielkiego czyniła ciasnotę ortodoksyi żydowskiej coraz bardziej bezużyteczną dla myślicielów. Wyrazem tych pojęć sceptycznych był Kohelet, który ortodoksya musiała, podług Cheyne'a, uczynić nieszkodliwym przez różne wstawki i wyrzutnie. I dzięki zapewne tym zmianom Kohelet przestąpił progi Kanonu. Że autor, czy też przerabiacz, przywdziawszy maskę literacką, włożył w usta Salomonowi swe myśli—to naturalne, gdyż król ten uchodził zawsze za największego mędrca Hebrajczyków. — „Kohelet", złożony z 11-tu rozdziałów i epilogu, odziany został całkowicie w szatę prozy, która tu i owdzie, w miejscach podnioślejszych, zdobna jest w rytmiczne paralelizmy. Język hebrajski Koheletu jest już w pełnym rozkładzie, jak świadczą bardzo liczne arameizmy, które spotykamy tylko w najnowszych częściach Kanonu.

XI.

Dalszy ciąg historyi Żydów aż do ostatniej walki o niepodległość pod wodzą Barkocheby.

Gdy Zydzi opłakiwali po klęskach ostatnich poniżenie swoje i utratę niepodległości, wielki Pompejusz odbywał wjazd tryumfalny do Rzymu, prowadząc, śród jeńców najrozmaitszych, Arystobula, króla żydowskiego, w otoczeniu jego współziomków. Ułaskawieni wraz z innymi jeńcami, dzięki ludzkości Pompejusza, wygnańcy palestyńcy wytworzyli na prawym brzegu Tybru gminę rzymsko-żydowską, której potomkom sądzono było wywierać wpływ potężny na sprawy Rzymian i wszystkich ludów następnych.

Wytworzywszy z zachodnich części państwa Seleeucydów prowincyę rzymską pod mianem Syryi, podległej naprzód Scaurusowi, Pompejusz miasta nieżydowskie, na wybrzeżach i na wschodzie Jordanu, wyswobodził z pod panowania Żydów. Związek tych miast, zwany Dekapolis, a będący rozsadnikiem hellenizmu, w czasach rozwoju najszerszego posiadał Damaszek na północy, a Filadelfię na południu. Obszar żydowski (*Judea*, *Galilea* i *Perea*) oddał Pompejusz pod zarząd arcykapłana Hyrkana II (63 — 40), który podlegał namiestnikowi prowincyi syryjskiej i jemu płacił podatki. Ale wkrótce po ustąpieniu Pompejusza rozpoczął się zamęt wojenny. Naprzód Aleksander, najstarszy syn Arystobula, uciekłszy z niewoli rzymskiej, usiłował z pomocą Żydów wypędzić Hyrkana, ale pobity został przez namiestnika Gabinijusza, który podzielił posiadłości żydowskie na pięć powiatów, oddając jeden z nich tylko pod zarząd Hyrkana (r. 57). Następnie Arystobul, uciekłszy z Rzymu z drugim swym synem Antygonem, rozpoczął walkę, zakończoną również zwycięstwem Gabiniusza, który schwytanego Arystobula zwrócił Rzymowi. Taki sam koniec miało nowe powstanie Aleksandra, którego wojsko rozbił Gabiniusz w r. 55-ym przed Chrystusem, a wierność Hyrkana i Antypatra wynagrodził zniesieniem swych rozporządzeń z r. 57-go. W rok później namiestnik Crassus zrabował skarb świątyni, a po jego śmierci kwestor Cassius Longinus zmiażdżył czwarte powstanie Żydów pod wodzą Pithaulausa. Gdy w r. 49 przed Chrystusem Cezar dał Arystobulowi polecenie wypędzenia z Syryi stronników Pompejusza, Arystobul, przed samym wyjazdem z Rzymu, został otruty, a syna jego Aleksandra wkrótce potem z rozkazu Pompejusza zamordowano w Antyochii. Ale gdy po klęsce Pompejusza Antypater, wielkorządca Idumei, oddał wielkie usługi Cezaro-

wi podczas wojny egipskiej, prowadzonej przez niego w obronie Kleopatry, Cezar obdarzył Antypatra obywatelstwem rzymskiem, zwolnił od wszelkich podatków i mianował pierwszym ministrem Hyrkana, który odzyskał władzę polityczną, a stanowisko jego, jako etnarchy i arcykapłana, stało się odtąd dziedziczne. Podział kraju na powiaty został zniesiony, a Jerozolima stała się ogniskiem prawodawczem. Tym sposobem Żydzi odzyskali wolność religijną i sądową, a w dodatku Palestynę uwolnił Cezar nietylko od służby wojskowej w legionach, ale nawet i od utrzymywania załóg rzymskich, pozwalając również na odbudowanie murów Jerozolimy, Joppy, Liddy i innych miejsc, zburzonych przez Pompejusza. Nic dziwnego, że po otrzymaniu tylu dobrodziejstw od Cezara Żydzi w kilka lat później opłakiwali szczerze śmierć tego władcy, nietylko w Judei, lecz także w Egipcie, Azyi Mniejszej i Rzymie, wszędzie bowiem Cezar zabezpieczył Żydom zupełną swobodę religijną.

Antypater, wzrósłszy w potęgę, mianował syna najstarszego Fazaela gubernatorem Jerozolimy i okolic, a drugiego syna Heroda—gubernatorem Galilei. Gdy arystokracya żydowska, niechętna przewadze Antypatra, otwierała oczy Hyrkanowi niedołężnemu na niebezpieczeństwo, grożące rządom arcykapłana, polecił tenże Herodowi stawić się przed sądem rady najwyższej za samowolne ścięcie rozbójnika Ezechiasza. Ale Herod, ufny w poparcie Syxtusa Cezara, namiestnika Syryi, stawił się przed arcykapłanem nie jak pokutnik, jeno jak władca, w purpurze i z orszakiem rycerzów zbrojnych. Do walki jednak nie przyszło, gdyż ją zażegnał Antypater, którego wkrótce potem otruł Hyrkanus bez żadnego dla siebie pożytku, albowiem po śmierci Cezara Herod otrzymał naprzód gubernatorstwo Coele-Syryi, a potem, z rąk Antoniusza, rządy Judei, które

Herod. miał dzielić z bratem Fazaelem. Hyrkan pozostał tylko przy arcykapłaństwie.

Tymczasem ostatni z Hasmoneuszów Antygon, syn Arystobula, dążąc do zdobycia korony, zawarł przymierze z Partami, którzy, schwyciwszy podstępem Hyrkana i Fazaela, oddali Antygonowi królestwo w Jerozolimie (40—37), do czego, naturalnie, pomogli i Żydzi, z nienawiści do Rzymian. Ale Herod nie uważał sprawy za straconą. Wyjechawszy do Rzymu, zdobył przy pomocy Antoniusza i Oktawiana wyrok senatu, mianujący go królem żydowskim (*rex socius* r. 40 przed Chr.) Jakoż po trzech latach walki zasiadł na tronie Judei, a zwycięztwo to współzawodnik jego Antygon przepłacił głową.

Herod, który wcale nie przebierał w środkach idąc do tronu, rozpoczął swe rządy (37 — 4 przed Chr.) od wyrznięcia poważnej liczby arystokratów, stronników króla upadłego. I od tej pory krew nie zasychała na jego rękach. Długie panowanie tego króla było mieszaniną faktów błyskotliwych i zbrodni najpotworniejszych. De Saulcy w swojej dużej księdze, poświęconej historyi Heroda, taki daje wizerunek tego monarchy. Był to niewątpliwie człowiek talentu z punktu widzenia politycznego. Jako głowa rodziny, przejawiał on zawsze mieszaninę najdziwaczniejszą przymiotów wybitnych i uczuć okrutnych. Chciwy i szlachetny zarazem, to czuły, to okrutny nad wszelki wyraz, nieubłagany w swej zemście, ambitny, intrygant, podstępny i krwiożerczy, giętki i czołgający się wobec silniejszych od siebie, zawsze żądny męczarń dla tych wszystkich, względem których miał podejrzenia choćby najsłabsze, morderca swego króla prawnego, swej ubóstwianej żony Maryanny, wnuczki Hirkana II, a córki zabitego przez Pompejusza Aleksandra, morderca swych synów, swojej teściowej i swego szwagra, *próżny, rozpustny* i bezlitośny dla wszystkich, któ-

rzy mu nie hołdowali niewolniczo, Herod w ciągu żywota bardzo długiego, śród zbrodni najohydniejszych, zdobywał się od czasu do czasu na jakieś czyny chwalebne. Odważny w chwilach odpowiednich, a tchórz i wiarołomca prawie zawsze, ważąc wszystkie swe słowa i broniąc swej sprawy z biegłością retora, ile razy wisiało nad nim niebezpieczeństwo, Herod ze wszystkich monarchów, jacy kiedykolwiek panowali, był najmniej godnym tytułu „Wielkiego," który ciemnota, jeśli nie służalczość ludzka, zespoliła z jego imieniem. Pod berłem tego przywłaszczyciela Żydzi, gnębieni bez miłosierdzia, znieważani w najdroższych wierzeniach swoich, przywiązani rękami i nogami do zagranicy przez tyrana, który im narzucił tę cudzoziemskość, zranieni w serce prześladowaniem nieubłaganem, jakiemu podlegać musieli ostatni potomkowie Hasmoneuszów, oswobodzicielów narodu z jarzma greckiego, Żydzi, nie dowierzając wszystkiemu i wszystkim, musieli teraz odczuwać aż nadto, że ich narodowość konała. Jęczeli oni potajemnie i ginęli niekiedy z odwagą prawdziwie bohaterską, probując zapasów otwartych przeciwko swoim ciemiężcom, ale godzina fatalna już wybiła; po kilku latach agonii upadło królestwo żydowskie, żeby tym razem skonać na zawsze!

Hellenizm, którym Antyoch Epifanes chciał zgnębić Żydów, był teraz najzupełniej ustalony przez Heroda we wszystkich częściach jego państwa. Jerozolima, wzbogacona budowlami przewspaniałemi, pałacem bogatym i świątynią, lśniącą od złota, zmieniła zupełnie swoją postać. Teatr i amfiteatr, gimnazyum i łazienki rzymskie, dostarczały rozrywek stolicy, a nawet podczas uroczystości religijnych popisywali się w swych zapasach okrutnych gladyatorowie zagraniczni. „Niewolnik idumejski," jak Żydzi nazywali Heroda, miał tylko na widoku dwa cele: strzedz swojej władzy i schlebiać Rzymianom,

którzy też rozszerzali ciągle posiadłości wiernego sługi i sprzymierzeńca. Chcąc się przypodobać Augustowi, Herod ustanawia ku czci tego monarchy igrzyska i szerzy w kraju poganizm, a w trwodze przeciw poddanym swoim zakłada fortece, rozpuszcza po całym kraju szarańczę szpiegów i sam nawet, przebrany, chodzi śród tłumów, zabrania wszelkich zgromadzeń, wprowadza tortury, jednem słowem teroryzuje naród bez litości. Ale pomimo takiej tyranii, dba jednocześnie o dobrobyt ludu, a w czasie głodu, r. 25 przed Chr., nie żałuje ofiar największych dla wyżywienia ludności. Budując miasta na wzór greckich, z takiemi nazwami, jak: Antipatris, Agrippaeum, Sebaste (*Samania*) i Cezarea, daje w nich zupełną swobodę poganizmowi i ubóstwianiu Augusta. Nie ograniczając się na szerzeniu greckości w Palestynie, dochodami, ściągniętemi z poddanych własnych, upiększa grody cudzoziemskie, wznosząc gimnazya, teatry, łazienki i t. p. w Nikopolis, w Antyochii, Damaszku i t. p. Dla pokrycia tych wydatków szalonych musiał Herod podnieść wytwórczość kraju i otwierać nowe ogniska handlu, który też ciągle rozwijał. Zbudowawszy kosztem olbrzymim niesłychanie kunsztowną przystań w Cezarei, uczynił z niej prawdziwą stolicę państwa.

Wraz ze wzrostem blasku materyalnego potęgował się ciągle i hellenizm, któremu Herod, Grek z wychowania, wytworzył ognisko główne w swoim pałacu jerozolimskim. Nauczyciele i artyści greccy byli najbliższymi przyjaciołmi jego i doradcami. Pośród nich znajdował się, między innymi, Mikołaj z Damaszku, mąż nauki rozległej, dyplomata i dworak skończony, którego brat Ptolomeusz był kanclerzem królewskim i głównym doradcą monarchy w sprawach państwowych. Chcąc urzeczywistnić proroctwo Aggeusza (II 3—9) i świeże względnie przepowiednie księgi Henocha, o której w tomie na-

stępnym mówić będziemy, Herod w 15-m roku swych rządów zwołał zgromadzenie narodowe, któremu obwieścił zamiar zbudowania świątyni przewspaniałej. Jakoż w ciągu lat 8, dźwigał kosztem olbrzymim obszerne otoczenie dla świątyni właściwej, którą przez 18 miesięcy zbudowano z takim przepychem, że podług rabinów współczesnych, „kto nie widział świątyni Heroda, nic pięknego nie widział.“ Całość była wykończona zupełnie dopiero w r. 64-m po Chr., t. j., gdy burze, zebrane nad Judeą, miały zamienić wszyskie budowle Heroda—w ruinę. Wszelako wdzięczność narodu za wzniesienie świątyni tak wspaniałej zmieniła się rychło w oburzenie, gdy z rozkazu Heroda na bramie głównej zajaśniał wielki orzeł złoty, jako emblemat Rzymu pogańskiego. Wszystkie wysiłki tego króla, żeby uczynić z Żydów część integralną świata grecko-rzymskiego, przyniosły Herodowi tylko gorycz bolesnych rozczarowań, a narodowi nędzę niewysłowioną, pomimo, że za rządów tego monarchy materyalne bogactwo narodu potężnie wzrosło. Podług Ewangelii, za tego monarchy, w cichem miasteczku galilejskiem, przyszło na świat Dziecię, które, wyrosłszy w męża, odkupiło ludzkość śmiercią męczeńską i zapaliło nad światem pochodnią wiary prawdziwej.

Po śmierci Heroda, który w ciągu lat ostatnich panowania swego, dręczony ciągłemi podejrzeniami, wymordował większość swej rodziny, nie wyłączając ukochanej małżonki swojej Maryanny, oraz dwóch synów z tego małżeństwa, powstał w całem państwie chaos zupełny. Gdy synowie Heroda pośpieszyli do Rzymu dla uzyskania sankcyi testamentu swego ojca, w Galilei wybuchło powstanie, które Varus musiał uśmierzyć, wbijając na krzyż 2000 Żydów. August, licząc się z życzeniami narodu, który nie chciał króla z rodziny Heroda, zamianował syna jego, Archelausa etnarchą Idumei, Judei

i Samaryi; Antipasa, drugiego syna, uczynił tetrarchą Galilei i Perei, a trzeciemu synowi Filipowi oddał, jako tetrarsze, rządy nad Batanea, Trauchonitis i Auranitis. Ale, gdy wkrótce Żydzi oskarżyli Archelausa 4 przed do 6 po Chr.) przed Augustem, cesarz wypędził go z kraju i przyłączył jego posiadłości do Syryi, a poddał Żydów pod zwierzchnictwo prokuratorów rzymskich, którzy mieli odbierać podatki dla skarbu cesarskiego, dzierżyć naczelną władzę wojskową i załatwiać sprawy sądowe, oddane w rzeczywistości Wielkiej Radzie Żydów (*Sanhedrin*), zdobywającej wpływ coraz większy. Tylko *jus gladii* pozostało wyłącznie w rękach prokurotora z siedliskiem jego w Cezarei. Od tej pory Żydzi musieli przysięgać na wierność Cesarzowi i ku czci jego składać ofiarę w świątyni dwa razy dziennie.

Antypas, „słaby, okrutny i rozwiązły, chytry, podstępny i zdradziecki,“ zupełny poganin z przekonania, twórca wspaniałych budowli w Tyberyadzie, rozwiódłszy się z córką Aretasa, dla zaślubienia Herodyady, żony Heroda-Boethusa, musiał prowadzić wojnę z Aretasem, królem nabatejskim, a pobity przez niego, utracił państwo, oddane przez Kaligulę bratu Herodyady, Agrypie I-u (37, 40, 41—44 po Chr.), który także odziedziczył i państwo Filippa, zmarłego bezdzietnie po 3-ch latach rządów pobożnych i szczęśliwych (r. 37 po Chr.). Na dobę małżeństwa Antypasa przypada wystąpienie Jana Chrzciciela i Chrystusa, którzy w posiadłościach tego krola rozwinęli działalność swoją: pierwszy w Perei, drugi w Galilei. O Św. Janie historyk żydowski Józef tak pisze: „Był to mąż zacny, który zalecał Żydom cnotę, sprawiedliwość wzajemną względem siebie, pobożność względem Boga, i chrzest miły Panu Bogu, gdy się go używa nie dla przebłagania za występki, lecz ku oczyszczeniu ciała, po oczyszczeniu wprzód duszy sprawiedliwością. Skoro jednak ludzie śpie-

szyli do niego, Antipas, lękając się, żeby potężny wpływ Jana na tłumy nie wywołał powstania, kazał Jana związać, zawieść do twierdzy Machorus i tam zabić.“ Ewangelie dodają, że Antipas uwięził Św. Jana za naganę małżeństwa króla z Herodyadą i że ta mściwa niewiasta wyjednała u króla wyrok śmierci. Zanim jeszcze Św. Jan zszedł z widowni, już Chrystus wieścił Ewangelię w Galilei, ale Antipas, dowiedziawszy się o tem dopiero po ścięciu Św. Jana, przypuszczał, dręczony wyrzutami sumienia za śmierć tego męża czystego, że to on zmartwychwstał, żeby dalej prowadzić swe dzieło. Chcąc się upewnić w tym względzie, pragnął zobaczyć męża cudownego, który słowami swemi gromadził w Kapernaum tłumy ludu. Ale tymczasem Jezus opuścił Galileę, żeby pójść do Jerozolimy po śmierć męczeńską. I tu właśnie zadowolił Antipas ciekawość swoją, albowiem po aresztowaniu Jezusa Piłat odesłał więźnia bawiącemu w Jerozolimie podczas świąt Antipasowi, żeby, jako władca Chrystusa, rozstrzygnął kwestyę wyroku śmierci, którego się hierarchia żydowska domagała. Ale Antipas, nie chcąc rozstrzygać tej sprawy, zadowolił się wyszydzeniem Chrystusa i odesłaniem go napowrót Piłatowi.

Cesarz Klaudyusz, za usługi oddane przez Agryppę, dodał temu królowi Samaryę i Judeę, wskutek czego Agryppa I panował nad wszystkiemi terytoryami swego dziada. Krótkie rządy tego króla w Judei (41 — 44 po Chr.) były dla judaizmu „dniem złotym.“ Ten ostatni monarcha żydowski, pomimo swych upodobań heleńskich, najchętniej przebywał w Jerozolimie i ze ścisłością nadzwyczajną przestrzegał wszelkich przepisów religijnych Agryppa tak był oddany Faryzeuszom, że ci nazywali króla swoim „bratem“, pomimo, że w żyłach jego płynęła krew idumejska. Wreszcie dodać potrzeba, że Agryppa, dla dogodzenia Żydom, prześladował srogo młodziutki kościół chrześcijański.



Kościół w Betleem.

Po śmierci tego króla cesarz Klaudyusz, nie chcąc powierzać losów państwa 17-toletniemu synowi jego, oddał Palestynę pod zarząd prokuratora rzymskiego.

Rządy prokuratorów nie były dla Żydów błogosławione. Jeszcze za Augusta, gdy Quirinius, nowy delegat syryjski, miał za wolą cesarza zreorganizować Judeę podług zasad rzymskich, nałożony przez niego podatek pogłówny (*tributum capitis*), podobnie jak i opłata od roli (*tributum agri*), wywołały oburzenie w całym kraju. Wytworzył się związek patryotów, którzy, jak za Makkabeuszów, wołali: „Żadnego pana — prócz Jehowy; żadnego podatku — prócz dla świątyni — żadnego przyjaciela— prócz Zelotów.“ Nowa ta szkoła zapaleńców, kierowana przez Judasza, galilejczyka, wierząc w blizkie przybycie Mesyasza, szerzyła w kraju fanatyzm, dążący do walki z Rzymianami. A jakkolwiek Judasza ścięto, duch jego panował coraz silniej, prowadząc entuzyastów zapalonych do katastrofy. Za pierwszych czterech prokuratorów (Coponius 6—9, Ambivius, 9—12, Rufus, 12—15 i Gratus 15—26 po Chr.), wzrosła nadzwyczajnie potęgą trybunału miejscowego (*Sanhedrin*), który zdobył władzę administracyjną, prawodawczą i sądową. Prokurator Poncyusz Piłat (26—36), za którego Sanhedryn skazał na śmierć Chrystusa, drażnił coraz bardziej zelotów bądź to użyciem skarbów świątyni na wodociągi, bądź wywieszaniem chorągwi z imieniem cesarskiem, bądź też bezlitosnem masakrowaniem oponentów. Ale Piłat był jeszcze barankiem łagodności w porównaniu z jego następcami, którzy, jak Felix (52—60), Albinus (60—64), a nadewszystko ostatni prokurator Gessius Florus (64—66), dopuszczali się zbrodni i okrucieństw przerażających. Że do srogości prokuratorowie byli popychani przez stronnictwa fanatyków żydowskich, którzy nienawiść swoją do Rzymian przejawiali na każdym kro-

ku, to pewne, lecz z drugiej strony nie ulega również wątpliwości, że okrucieństwa prokuratorów, gnębiących naród bez miłosierdzia, potęgowały ideje rewolucyjne. Gdy nakoniec cierpliwość narodu była wyczerpana całkowicie, zabrzmiały hasła wojenne. Pierwszym aktem rewolucyjnym było zniesienie ceremonii religijnej ku czci cesarza, którą Żydzi od czasów Augusta skrupulatnie święcili. Napróżno arystokraci, Faryzeusze i nawet sam Agryppa II, usiłowali powstrzymać Zelotów od tego kroku; nic nie pomogło. Florus pośpieszył do Jerozolimy i, mszcząc zniewagę cesarza, spustoszył miasto, a 3,000 Żydów, kobiet i dzieci w pień wyciął. W odpowiedzi na te okrucieństwa Żydzi zdobyli Massadę, fortecę zbudowaną przez Jonathana, Makkabeusza, a umocnioną przez Heroda i jej załogę rzymską wycieli, a w Jerozolimie czynił przygotowania do walki Eleazar, syn Ananiasza, arcykapłana. Faryzeusze, nie mogąc zapobiedz powstaniu, wysłali posłów do Agryppy i do Florusa z prośbą o wojsko. Gdy Agryppa przysłał 3000 ludzi, wówczas Jerozolima podzieliła się na dwa stronnictwa, z których jedno, rewolucyjne, zająwszy miasto dolne, oraz świątynię, parło do wojny, drugie zaś, opozycyjne, zajęło górną część miasta. I rozpoczęła się walka zajadła. Żołnierze Agryppy nie mogli się ostać przed brawurą Eleazara, który, zdobywając nieustannie piędź po piędzi, wyrzucał wojska królewskie z miasta górnego. W tym samym czasie pożar ogarnął i zniszczył pałace arcykapłana, Agryppy i Bereniki, a wraz z budynkami zginęło w ogniu mnóstwo dokumentów archiwalnych. Wkrótce potem rewolucyoniści zdobyli cytadelę, zniszczyli pałac Heroda, zamordowali arcykapłana i, co najgorsze, wymordowali zdradziecko całą załogę rzymską, która im się poddała, pod warunkiem swobodnego wyjścia z murów miasta. I teraz rozpoczęła się w całym kraju rzeź zobopólna pogan i żydów, która pochłonęła

mnóstwo ludzi. Wreszcie, gdy legat syryjski Cestius Gallus, przybyły z wojskiem dla uśmierzenia buntu żydowskiego, został rozbity, a Żydzi, obciążeni łupami wojennemi, weszli do Jerozolimy — już o jakichkolwiek usiłowaniach pokojowych mowy być nawet nie mogło. Nero wysyła do Syryi najlepszego z jenerałów swoich, Tytusa Flaviusa Vespazyana, a Żydzi wyprawiają przyszłego historyka tej wojny, Józefa, syna Matthiasza, do Galilei, żeby tam przygotował wszystko do pierwszego spotkania z Rzymianami. Młody Józef, uczeń rabinów, który nigdy zapewne bronią nie władał, śpieszy do Galilei, gromadzi wojsko i wzmacnia fortece, ale działalność jego musiała być już wówczas dwulicowa, skoro przyjaciele nawet podejrzywali Józefa o zdradę. Jakoż gdy Vespazyan z 50,000 wojska ruszył z Ptolomaidy do Galilei, w r. 67-m po Chr., armia Józefa na pierwszą wieść o tym pochodzie rozpierzchła się zaraz na wszystkie strony, a wódz jej uciekł do Tyberyady, zkąd następnie przeszedł do Jotapaty, silnej fortecy, żeby kierować jej obroną. Przez 47 dni trwało oblężenie tego miasta, a w ciągu tych dni opłakanych 40,000 ludzi zginęło. W końcu Józef poddał się Rzymianom, a stanąwszy przed Vespazyanem, odegrał rolę proroka, przepowiadając temu wodzowi koronę cesarską. Podbiwszy całkowicie Galileję i wytępiwszy w samej Gamali opornej 9,000 obywatelów, Vespazyan przezimował w Cezarei i w Scytopolis, a z wiosną r. 68-go po Chr., przeprowadzając plan swój wyosobnienia Jerozolimy, podbił wszystkie krainy na wschód Jordanu, oraz Idumeję i Judeję zachodnią. Gdy po śmierci Nerona (68) i Galby (r. 69) legiony okrzyknęły cesarzem Vespazyana, na arenę walki z Żydami przybył w r. 70-tym syn jego Tytus i rozpoczął oblężenie Jerozolimy, szarpanej wojną domową.

Zeloci, nie czując się dosyć bezpieczni, pod pozorem, że partya umiarkowana chce wydać miasto

Rzymianom, wezwali na pomoc, jeszcze przed nadejściem Tytusa, Idumejczyków, których 20,000 weszło do miasta. I wówczas rozpoczęła się prawdziwa orgia krwiożercza. Zeloci pod wodzą Jana z Giszali, oraz ich sprzymierzeńcy idumejczycy wymordowali stronnictwo umiarkowanych, z okrucieństwem prawdziwie barbarzyńskiem; po ulicach miasta krew płynęła. A gdy wreszcie zarówno resztka umiarkowanych, jak i Zeloci rozważniejsi, chcąc się uwolnić od tyranii Jana, wpuścili do miasta innego awanturnika, Simona, który przywodził bandzie zatraceńców, wsławionych w walce z Rzymianami, wówczas Jerozolimę nieszczęśliwą, śród okropności nieopisanych, szarpały trzy wojska wrogie: Eleazara w wewnętrznym dziedzińcu świątyni, Jana na górze świętej i Simona w mieście. „Naród, pośród tych zgrai rozszalałych, podobien był ciału poćwiertowanemu na kawały“. Śmierć i rozpacz były w każdym domu, a szaleństwa stronnictw, trwające miesiącami całemi, budziły w sercu uciśnionych gorące pragnienie powrotu Rzymian. Jakoż na wiosnę r. 70-go, przed samemi świętami Paschy, zjawił się pod murami Tytus. Oblężenie trwało od Kwietnia do Września: pięć miesięcy wysiłków rozpacznych, wytrwałości zdumiewającej, okrucieństw dzikich i odwagi prawdziwie bohaterskiej! Gdy Rzymianie zrobili wyłom, Tytus wysłał Józefa, ułaskawionego przez Vespazyana, żeby skłonił Żydów do zaprzestania oporu bezcelowego. Lecz gdy poselstwo Józefa, powtórzone raz jeszcze, przyjęte było z urąganiem, Tytus, zmuszony zdobywać każdą cegiełkę, każdą piędź ziemi, owładnął całą Jerozoliimą przy pomocy wałów dopiero 8-go Września. Miecz i ogień, srożąc się zaciekłością niepowściągnioną, dokonały zupełnego zniszczenia stolicy, z której blasków dawnych nawet śladu wróg nie zostawił. Wkrótce potem fortece Herodium i Macherus poddały się, ale Masada, ognisko nieujarzmionego fanatyzmu, stało się

widownią tragedyi, wstrząsającej grozą podniosłą bohaterstwa nadzwyczajnego. Eleazar, widząc, że nie ma nadziei ocalenia, wezwał wszystkich obrońców miasta, żeby wymordowawszy swe żony i dzieci zakończyli żywot samobójstwem, dla zdobycia nieśmiertelności błogosławionej. Porwani wymową swego wodza, mężczyzni, objąwszy w pocałunku ostatnim żony i dzieci ukochane, rozpoczęli swą pracę krwawą. 9,600 ludzi wyginęło w tej rzezi ofiarnej; tylko dwie niewiasty z pięciorgiem dzieci ocalały w kryjówkach piwnic. W kwietniu r. 73-m wojna była już całkiem skończona. Państwo żydowskie upadło, ale judaizm — żył jeszcze; znikła świątynia jerozolimska, ale pozostała synagoga. Judea stała się od tej pory własnością cezara rzymskiego, a dla Żydów był odtąd siedzibą—świat szeroki.

Przy wjeździe tryumfalnym Tytusa do Rzymu Jan Giszala i Simon ben Giora szli obok siebie, przed wozem zwycięzcy, a za nimi 9,000 wybranych jeńców żydowskich, którym przypatrywały się na ulicach tłumy ciekawe. Rzymianie—pisze prof. Riggs—oddawna zeszli z widowni świata, a Żydzi są jeszcze narodem swojego prawa religijnego i swych idei mesyanicznych.

A jednakże po nauce tak strasznej i przy dokładnej znajomości sił swego wroga, judaizm palestyński spróbował raz jeszcze w r. 132 po Chr. zaryzykować wszystko w boju otwartym. Gdy cesarz Hadryan wydał prawo, zabraniające obrzezania, a dalej, gdy przy boku Jerozolimy postanowił założyć miasto pogańskie, *Aelia Capitolina*, i zarazem wznieść na Syonie świątynię pogańską dla Jowisza, wszystkie uczucia ludu, tłumione przez lat 60 ciężkiej niewoli, wybuchły z siłą wulkaniczną. Dopóki Jerozolima leżała w gruzach, Żydzi mogli jeszcze żywić nadzieję odbudowania grodu i świątyni, teraz więc, gdy ta nadzieja została w sposób tak wyzywający unicestwiona, zakipiało w Judei. Wodze

powstania ujął w swe ręce niejaki *Kocheba* (Gwiazda) lub *Barkocheba* (syn gwiazdy), która to nazwa była tylko przydomkiem wybranym, podług Schürera, rozmyślnie, ze względu na podobieństwo brzmienia z Barkosiba, albo Ben Kosiba, co oznaczało „Syn Kosiby.“ Otóż wódz ten, uznany przez słynnego rabi Akibę za Mesyasza, gromadząc powstańców z całego kraju i. prześladując srodze Żydów obojętnych oraz chrześcijan, którzy ze względu na mesyaniczny charakter walki nie mogli się wyrzec swego Mesyasza, unikał walki otwartej z Rzymianami, a bił monety ze stemplem: „Simon, książę Izraela“ z dewizą „Wolność Jerozolimy“ (*lecheruth Jeruszalem*). Że zaś namiestnik Judei, Tincius Rufus, miał wojsko bardzo nieliczne, więc też pożar powstania ogarniał kręgi coraz szersze. Dopiero po zgromadzeniu zastępów silnych i wodzów najlepszych rozpoczęto obławę na powstańców, którzy, unikając walk w polu otwartem, kryli się po lasach, norach i jaskiniach. Sprowadzony z Brytanii Julius Severus, najdzielniejszy jenerał Hadryana, (który sam nawet przebywał na widowni wojennej), zdusił powstanie i wytępił powstańców pojedyńczo. Ostatniem schroniskiem niedobitków z Barkochebą na czele, była silna forteca górska Beth-ther w pobliżu Jerozolimy, ale i ta twierdza, po rozpaczliwej obronie powstańców, została zdobyta w r. 135 po Chr., a Mesyasz rzekomy przypłacił głową swoje szaleństwo. Bądź co bądź, straty Hadryana były olbrzymie, a podług Diona Cassiusa, cała Judea „stała się po wojnie pustynią: 50 twierdz i 985 wsi było zniszczonych, a 580,000 Żydów padło pośród walki, nie licząc umarłych z chorób i głodu.“ Prócz tego niezliczoną liczbę Żydów sprzedano w niewolę; targi krajowe i zagraniczne tak były nimi przełnione, że za Żyda płacono tyle, co za konia. I teraz dopiero Hadryan urzeczywistnił swój zamiar: na miejscu Jerozolimy wzniosła się kolonia

rzymska Aelią Capitolina, zajęta wyłącznie przez pogan, gdyż Żydom nie wolno było przybywać do niej pod karą śmierci, a na miejscu świątyni stanął przybytek pogański dla Jowisza.

Po tej ostatniej walce o niepodległość narodową Żydzi zamknęli się całkiem w faryzeizmie i w rabinizmie o których za chwilę mówić będziemy. Pozbawieni ojczyzny politycznej, z gorliwością tem większą pielęgnowali pozostałe im jeszcze po ojcach dobro duchowe, swój zakon, który zresztą uległ rdzennemu przekształceniu. Gdy dawniej, pod wpływem judaimu helleńskiego, granice pomiędzy światopoglądem żydowskim a grecko-rzymskim już się prawie zlewać zaczęły, obecnie i Żydzi i ich przeciwnicy siłami wspólnemi pracowali nad tem, żeby dzielącą ich przepaść pogłębić. Hellenizm żydowski, dążący do braterstwa ludzi, znikł bezpowrotnie, a miejsce jego zajął judaizm faryzejski, który uważany być może za prarodzica nienawiści antysemickich w całym świecie. Jakoż Żydzi stawali się tem coraz bardziej, czem byli oddawna w istocie swojej, t. j. cudzoziemcami pośród każdego otoczenia, zasklepionymi solidarnie w swej odrębności plemiennej i religijnej.

XII.

Stan wewnętrzny. — Granice ludności żydowskiej. — Hellenizm. — Sanhedrin. — Kapłani i Pisarze. — Halacha i Hagada. — Midrasz. — Najznakomitsi Doktorowie Prawa (Rabbi). — Faryzeusze i Saduceusze.

Siła zaludnienia żydowskiego w Palestynie była *w epoce* greckiej i rzymskiej, a nawet i przedtem *rozmaita.* Zwartą ludność żydowską w początku epo-

ki Makkabeuszów miała tylko Judea właściwa. Zjudaizowania Idumei dokonał Jan Hyrkan, Galilei Arystobul I, a w tym czasie nastąpiło również wzmocnienie żywiołu żydowskiego i na wschodzie Jordanu, t. j. w późniejszej Perei. Za czasów rzymsko-herodyańskich były tedy trzy prowincye żydowskie: *Judea*, *Galilea i Pereca*, z których każda zachowała pewną samodzielność w życiu wewnętrznem, w zwyczajach i obyczajach. Pstrą mieszaninę Żydów i Syryjczyków przedstawiały kraje na wschód jeziora Genezareth, t. j. Gaulanitis, Batanäa, Trachonitis i Auranitis. W Samaryi, oprócz dwu miast greckich: Samaryi i Skythopolis, przeważał wszędzie żywioł samarytański z religią głównie izraelską. Wszelako Żydzi pogardzali zawsze tym żywiołem, jako mieszanym, zowiąc Samarytan Kutejczykami (koloniści przeniesieni tutaj przez Assyryjczyków z Kuthy, Hamathu i t. d.). Językiem ludności we wszystkich prowincyach wzmiankowanych był od wieków ostatnich przed Chr. *aramejski*, który przeniknął do Palestyny z północy już w III w. przed Chr., a za Chrystusa był jedyną mową ludową w Palestynie. Język hebrajski pozostał już tylko językiem świętym, którego używali kapłani w synagogach i uczeni. Wszystkie wzmiankowane wyżej ziemie żydowskie były, jak w starożytności, tak i wiczasach grecko-rzymskich, otoczone dokoła krajam czysto pogańskiemi; tylko w Jamnii i w Jope aż do morza zdołał przeniknąć żywioł żydowski. W obszarach pogańskich hellenizm panował daleko silniej, niżeli w krajach żydowskich, a w początkach epoki rzymskiej, zwłaszcza w miastach wielkich na zachodzie i wschodzie Palestyny, sfery wykształcone były shellenizowane całkowicie, zwłaszcza też w kulcie religijnym, z którym wiązały się ściśle wszelkie zabawy uroczyste, wprowadzone przez Heroda do Jerozolimy i Cezarei.

Do szerzenia hellenizmu, oprócz zabaw świątecznych, gimnazyj, teatrów i t. p., przyczyniała się także i literatura grecka, gdyż gruntowni jej znawcy zdobywali wybitne stanowika. W krainach żydowskich wzrost hellenizmu, powstrzymywany skutecznie przez powstanie Makkabeuszów, wzmacniał się później w epoce rzymskiej przez organizacyę państwową, prawodawstwo, instytucye publiczne, sztukę, naukę, handel, przemysł, zwyczaje życia codziennego, aż do mody i strojów. Właściwie kształtował on wszystko, a przychodząc z życiem wyciskał wszędzie stempel ducha greckiego. W ten prąd kultury hellenistycznej był też wciągnięty i naród żydowski, wprawdzie powoli i nie bez oporu, ale skutecznie, jak to szczegółowo i gruntownie wykazał Schürer na języku żydowskim z tej epoki. Z panowaniem Rzymian i dynastyi Heroda oddziaływać zaczął i żywioł łaciński, którego wpływ od końca 1-go w. po Chr. był coraz silniejszy.

Ponieważ w walce z kulturą hellenistyczną chodziło Żydom o kwestyę życia, przeto uczeni żydowscy, dla utrzymania zakonu nieskażonego, skrępowali współwyznawców swoich taką siecią przepisów rozlicznych w kwestyach służby bożej i przestrzegania ścisłego praw lewityckiej czystości, że tym sposobem wytworzona została ściana granitowa pomiędzy judaizmem a pogaństwem.

Jak w gminach hellenistycznych, tak i w obszarach żydowskich wioski były podporządkowane miasteczkom, a te znów miastom, z których jedna tylko Jerozolima panowała nad całą Judeą w znaczeniu greckiego πόλις, a senat *(Synedrium)* tego miasta był odpowiedzialny za podatki z całego kraju. Galilea i Perea miały swe zarządy samodzielne. Arystokratyczny senat (γερουσία) w Jerozolimie, pod którego władzą i juryzdykcyą pozostawał naród żydowski, da się wykazać stanowczo dopiero w epoce greckiej. Była to rada, złożona z 70-ciu mężów najstarszych,



Wypukłorzeźba z łuku Tytusa.

której zawiązek przejawiał się już w epoce perskiej. Na czele jej stał arcykapłan dziedziczny. Wyraz συνέδριον, na oznaczenie senatu, datuje się dopiero od Heroda, a później, za czasów Chrystusa, oznacza najwyższy trybunał sądowy. Po zniszczeniu Jerozolimy przez Tytusa (r. 70), senat żydowski został zniesiony i już nie wrócił do życia, wytworzony bowiem w Jamnii *Sanhedrin* był tylko trybunałem prawnym, którego postanowienia miały znaczenie teoretyczne. Wprawdzie i ten trybunał doszedł do wielkiej władzy nad ludem żydowskim i faktycznie ją wykonywał, ale była to władza przeważnie uzurpowana. Synedrium z epoki rzymskiej był mieszaniną dwu czynników: szlachty kapłańskiej, ożywionej duchem saducejskim, i faryzeizmu uczonego. Prezesi senatu, arcykapłani (ἀρχιερεύς—*Kahna rabba*), byli od połowy okresu perskiego jednocześnie i książętami, których władza z jednej strony ograniczona przez senat, była z drugiej bardzo silnie ugruntowana przez dożywotność i dziedziczność.

Wewnętrzny rozwój Izraela od czasów niewoli babilońskiej zależał w istocie rzeczy od dwu czynników równoważnych, t. j od kapłanów i pisarzów uczonych. Z początku, aż prawie do końca epoki greckiej, mieli przewagę kapłani, którzy organizowali nowe gminy i stanowili prawa, będąc jedynymi jego znawcami i wykładaczami Powoli jednak obok nich wytworzył się stan samodzielnych pisarzów uczonych, którzy zdobywali wpływ coraz większy, w miarę, jak koła kapłańskie stygły coraz bardziej dla prawa ojców, a prawo to zyskiwało na powadze i znaczeniu w świadomości szerszych warstw ludu Zwłaszcza od czasu walk makkabejskich, pisarze uczeni stawali się coraz bardziej duchowymi kierownikami i nauczycielami ludu swojego Nie znaczy to jednak, żeby kapłani wszelki wpływ stracili, gdyż pod względem politycznym i społecznym przewaga ich i w tej epoce była widoczna. Stan ka-

płański od czasów Ezdrasza był świętym, a ze względu na mnogość kapłanów, którzy jednocześnie funkcyonować nie mogli, podzielony był na 24 rodzaje, czyli klasy służbowe, z których każda rozpadała się na poddziały. Stan całkiem oddzielny tworzyli Lewici, podzieleni, jak wiemy, na trzy klasy. Po niewoli dochody kapłanów były olbrzymie, składały się bowiem z podatków stałych, a mianowicie: z pierwocin owoców najlepszych i bydła, z 3 części mięsa z każdego zwierzęcia zabitego i wreszcie z darów nadzwyczajnych. Oprócz tych podatków, które stanowiły dochód osobisty kapłana, istniały inne, przeznaczone bezpośrednio na utrzymanie kultu publicznego. Najważniejszym z nich był podatek półsekelowy, oraz związana z nim dostawa drzewa dla świątyni, której bogactwa płynęły także z darów i ślubów dobrowolnych. Zarząd skarbami świątyni, na które składała się nieraz gotowizna olbrzymia, należał do funkcyj bardzo poważnych, powierzanych całej kategoryi skarbników kapłańskich. Do właściwych czynności kultowych należały przedewszystkiem ofiary, dokonywane codziennie przez zmieniający się stale oddział kapłanów. Podczas służby bożej kapłani nosili strój odrębny, złożony z 4 sztuk: spodnie krótkie z białego płótna, szlafrok długi po kostki, z rękawami wązkiemi, również z płótna białego, z pasa o barwach purpurowych, szkarłatnych i hijacentowych i wreszcie z czapki, czyli turbanu. O trzewikach nie ma nigdzie wzmianki, musieli więc kapłani chodzić boso podczas pełnienia obowiązków. Najważniejszą częścią prawidłowej służby bożej były codzienne całopalenia gminy, z któremi łączyła się arcykapłańska ofiara pokarmów. Po za tem do obowiązku codziennego kapłanów należała obsługa ołtarza z kadzidłami i świecznika we wnętrzu świątyni, a wreszcie muzyka i śpiew, wykonywane przez Lewitów. *Pełniący służbę* kapłani spali razem w przedsionku

wewnętrznym świątyni, a przed świtem odbywało się losowanie co do podziału czynności, t. j. który z kapłanów ma rzezać, rozlewać krew na ołtarzu, oczyszczać świecznik, usuwać popiół i t. p. Toż samo odbywało się przy służbie wieczornej. Wszelako ofiary gminne ginęły zupełnie wobec prywatnych, których odbywała się codzień moc wielka, a nie brakło w Jerozolimie i ofiar pogan: bądź prozelitów, łączących się z wiarą Izraela, bądź też wyznawców poganizmu, którzy, nie uznając *superstitio judaica* za religię własną, składali ofiary w tem przekonaniu, że to jest *ein Akt der Courtoisie*, jak pisze Schürer, względem ludu danego i dowód kosmopolitycznej pobożności.

Ponieważ rdzeniem religii Izraela było *prawo*, nadane mu przez Boga, więc znajomość uczona, fachowa tego prawa stała się naturalnie koniecznością. Pierwotnie była ona przywilejem kapłanów, dla których specyalnie napisany został „kodeks kapłański," a dopiero po reformie Ezdrasza wytworzył się zwolna stan pisarzów uczonych, którzy wbrew kapłanom, zwracającym się coraz bardziej, zwłaszcza w warstwach wyższych, ku wykształceniu helleńskiemu, stali się jedynie powołanymi znawcami prawa, stróżami jego najgorliwszymi, a wskutek tego właściwymi nauczycielami ludu. Nazwa ich pierwotna *Soferim* oznaczała tylko, podług Steinschneidera, że byli „pisarzami," t. j. że „znali pismo," że byli „uczonymi swego czasu," później zaś, t. j. od Szymona Sprawiedliwego, nazwę *Soferim* zastąpiono przez *Tanaim*, t. j. doktorów prawa, którzy materyał nagromadzony przez „pisarzów" uzupełniali, klasyfikowali i rozwijali zgodnie z potrzebami czasu, formułując przepisy *halachiczne*. Nadzwyczajna powaga, jaką zdobywali tacy uczeni, przejawia się już w tytułach zaszczytnych, które im nadawano. Zazwyczaj mówiło się do nich „mój panie," po grecku ῥαββί, zkąd się wytworzył tytuł

„Rabbi," Rabina. Rabini wymagali od uczniów swoich czołobitności, która nawet cześć dla rodziców przewyższała, jak świadczą o tem liczne sentencye, zwłaszcza, że działalność uczonych pedagogiczna i sędziowska była w zasadzie bezpłatna. Siedliskiem głównem tej działalności, aż do r. 70 r. po Chr., była Judea, choć spotykamy ją także i w Galilei i w Diaspora. Po wyłonieniu się Saduceuszów i Faryzeuszów uczeni należeli zawsze do tych ostatnich. Zajęci głównie prawem, uczeni byli przedewszystkiem jurystami, którzy: wyjaśniali i wyrabiali prawo teoretycznie; kształcili w niem uczniów i stosowali praktycznie, jako sędziowie; miewali odczyty w synagogach, a wreszcie zachowali w swej pieczy specyalnej tekst Pisma świętego, jako taki.

Oprócz rozwijania i ustalania praw, uczeni mieli obowiązek opracowywać także historyczne i religijno-nauczające rozdziały Pisma Ś-go. Przez pierwszą z tych czynności ustalali oni, obok Tory pisanej, prawo *zwyczajowe*, które w języku rabinicznym zwało się *Halacha;* przez drugą zaś gromadzili mnóstwo różnorodnych przykładów i nauk historyczno-religijno-moralnych, które stanowiły odrębny dział nauki, zwanej *Haggada.* Podstawę wspólną obu tych działów stanowi badanie i wyjaśnianie tekstu Pisma Ś-go, ale *badania* tego nie należy rozumieć jako egzegezę historyczną w duchu nowożytnym, lecz jako poszukiwanie nowych wiadomości na gruncie tekstu danego. Uczeni żydowscy pytali nie tylko o to, co ten tekst mówił w swem brzmieniu dosłownem, lecz także, jakie wiadomości nowe zdobyć można z owego brzmienia dosłownego przez wnioskowania loiczne, przez kombinacyę z innemi miejscami tekstu, przez wykład alegoryczny i t. p Przy opracowaniu prawa sposób i metoda badania były inne i stosunkowo ściślejsze, aniżeli przy opracowaniu części historycznych i dogmatyczno-etycznych.

Wobec tego istniały dwie egzegezy (*Midrasz*): halachiczna i hagadyczna. Midrasze, t. j. traktaty halachiczne, odtwarzały przedewszystkiem obszar i siłę pojedynczych przepisów prawa; musiały zbadać, w jakich praktycznych wypadkach życia znajduje dany przepis zastosowanie, jakie następstwo za sobą pociąga, a głównie, co czynić należy, żeby był w całej rozciągłości swojej ściśle i punktualnie przestrzegany. Rozszczepiano tedy bez końca owe przepisy na najsubtelniejsze szczegóły kazuistyczne, bacząc z ostrożnością nadzwyczajną, ażeby przy stosowaniu ich nie znalazły się jakieś okoliczności uboczne, któreby można uważać za przeszkodę do ich bezwzględnie ścisłego wykonywania. Ale przez ten rozbiór tekstu danego zadanie prawne nie było całkowicie wyczerpane. Trafiały się także pewne trudności do rozwiązania, wypływające bądź ze sprzeczności istniejących w samym kodeksie prawnym, bądź z niemożności pogodzenia wymagań prawnych ze stosunkami życia realnemi, bądź wreszcie, i nadewszystko, z niedostateczności prawa pisanego. Wszystkie te kwestye musieli uczeni rozjaśnić, rozstrzygnąć i uzupełnić. Że zaś warunki życia zmieniały się ciągle, więc prawodawstwo było dla nich źródłem pracy niewyczerpanem. Ale ta uczona egzegeza (*Midrasz*) nie była jedynem źródłem wykształcenia prawnego. Znaczna część tych przepisów, które później stały się prawem obowiązującem, niema z Torą żadnej łączności, gdyż były one zrazu zwyczajem i obyczajem, z którego powstało z czasem prawo zwyczajowe. Dopiero z obu tych źródeł wyrosła z kolei pełnia postanowień prawnych, które stanęły obok Tory z równą a bodaj większą powagą i ujęte zostały w jedno pojęcie całokształtu *Halachy*, t. j. prawa zwyczajowego. Obowiązujące więc prawo składało się teraz z dwu kategoryj głównych: *Tory* pisanej i *Halachy*, która co najmniej do końca I-go w. przed Chr. była przechowywana i rozwijana tylko



Kapłan hebrajski.

ustnie, gdyż według istoty swojej, Halacha nie mogła być nigdy czemś skończonem zupełnie i zamkniętem, albowiem oba źródła, z których powstała, płynęły ciągle niewyczerpane Jakkolwiek mówiło się zawsze, że Tora jest normą najwyższą, z której wszystkie przepisy prawne musiały być wyprowadzane, to jednakże taki stan rzeczy był fikcyą tylko, gdyż wistocie Halacha, rozwałkowywana bez końca, zatraciła z czasem całkowicie wszelki związek z Torą pisaną, pomimo, że ona dostarczała niby materyału, będącego przedmiotem badań prawniczych.

Rzecz się ma całkiem inaczej z *Midraszami hagadycznemi*, tj. z opracowaniem działów Pisma Świętego historycznych i religijno-moralnych. O ile w tamtych opracowanie zasadzało się przeważnie na rozwinięciu i kształtowaniu dalszem rzeczywistych danych w samym tekście, o tyle opracowanie hagadyczne, biorąc tylko tekst dany za punkt wyjścia, wnosiło do niego treść swoją, która była wzbogaceniem i przekształceniem danych, wedle potrzeb i poglądów czasu późniejszego. Za przykład bardzo pouczający—pisze Schürer—Midraszu historycznego może już służyć jedno z pism Starego Testamentu, a mianowicie „Kronika". Jeżeli jej opowiadanie porównamy z równoległemi rozdziałami starszych ksiąg historycznych (Samuela, Królów), to nawet czytelnik powierzchowny zauważyć musi, że kronikarz wzbogacił historyę królów żydowskich całym szeregiem wiadomości, które w źródłach starszych nie istnieją, tj. opowieściami o rzekomych zasługach Dawida i innych królów pobożnych około utrzymania i rozszerzenia kultu kapłańskiego. Literatura, w której dochowały się resztki takiego hagadycznego pisania dziejów, jest stosunkowo, jak zobaczymy, bogata i różnorodna, a przedewszystkiem należą do niej właściwe *Midraszim*, poświęcone specyalnie opracowaniu tekstów świętych. Jak dzie-

jów, tak i materyj religijno-moralnych Pisma Świętego opracowywanie było dwojakie: bądź za pomocą kombinacyi faktów i wnioskowania, bądź przez swobodne uzupełnianie obrazami różnorodnemi twórczej spekulacyi religijnej. Obrabiacz materyałów religijno-moralnych nie był obowiązany trzymać się tak ściśle tradycyi, jak wykładacz Prawa, lecz mógł swobodnie dać upust swojej fantazyi, byleby się utrzymał w ramach poglądów żydowskich. *Wiara* religijna była stosunkowo swobodna, tylko *działanie* ujęto w więzy bardzo ciasne.

Wiadomości bliższe o pojedyńczych pisarzach uczonych posiadamy dopiero z epoki od r. 70 po Chr. Podług podania, najstarszym doktorem prawa miał być *Antigonus z Socho*, o którym, prócz nazwiska, nic nie wiemy, a wiadomości o następnych pisarzach, aż do Chrystusa, są również skąpe i niepewne. Już sam fakt uszeregowania ich szematycznego w pięć par (*zuggoth*) wydaje się bardzo podejrzany, boć trudno przypuszczać, żeby się w każdem pokoleniu trafiało po dwu uczonych. Wskutek tego i chronologia tych mężów może być tylko przybliżona.

Pierwszą parę mieli stanowić *Jose ben Jochanan* i *Jose ben Joëser*, ale pierwszą parę, o której coś wiemy, stanowią: wzmiankowany przez nas *Simeon ben Szetach*, współczesny Aleksandra Jannäusa i Aleksandry (około 90 — 70 przed Chr.), i *Jehuda ben Tobai*, którzy to uczeni, będąc szefami Sanhedrinu, odznaczyli się głęboką znajomością prawa i zaciekłością faryzejską wobec Saduceuszów.

Druga para słynnych uczonych—to *Hillel* i *Szammai*. Za panowania Heroda Wielkiego, gdy dwaj doktorzy faryzejscy nauczali w Jerozolimie, pośród słuchaczów znalazł się młodzieniec, świeżo przybyły z Babilonu, gdzie się urodził. Był to *Hillel*, biedak zupełny, ale pochodzący „z rodu Dawida”, jak powie o nim później tradycya. Pewnego razu,

gdy nie miał czem zapłacić wpisu szkolnego, wszedł na dach szkoły, a spuściwszy się ztamtąd do okna, mógł słuchać wykładu, nie będąc w sali, bezpłatnie. Że jednak była to zima i śnieg padał, zmarznięty chłopiec zasnął snem głębokim a niebezpiecznym, który zazwyczaj bywa zwiastunem śmierci. Na szczęście, nauczyciel dostrzegł go i przywrócił do życia. Chłopiec odrazu zdobył sławę; kto, jak on, był do tego stopnia trawiony potrzebą nauki—musiał zajść wysoko. Jakoż nie zawiódł oczekiwań, stał się bowiem jednym z najsłynniejszych doktorów i twórcą szkoły.

Hillel, który działał na lat 30 przed narodzeniem Chrystusa, a nawet na początku ery chrześcijańskiej, doszedł do władzy prezesa Sanhedrinu wkrótce po ukończeniu walk domowych pomiędzy Faryzeuszami i Saduceuszami. Korzystając ze swego wpływu na Faryzeuszów, usiłował przeprowadzić idee, które nie były przez wszystkich członków stronnictwa podzielane. Szammai, towarzysz Hillela w duumwiracie, różnił się z tym ostatnim na wielu punktach. Rozłączywszy się tedy, byli odtąd wrogami zaciekłymi przez całe życie; gdy jeden powiedział biało, drugi — czarno i *vice versa*. Jest rzeczą pewną, że od Hillela datuje się rozłam w stronnictwie Faryzeuszów; wskutek tego jedni byli usposobieni dla Chrystusa przyjaźnie, a inni wrogo. Wszelako dawne mniemanie, że Szammaici byli bezwzględnymi wrogami Chrystusa, a Hilleliści, do których należał św. Paweł, okazali większą tolerancyę i gorliwość do przyjmowania Ewangielii—było, podług Stapfera, zbyt absolutne. Obie szkoły zachowywały się względem chrześcijanizmu rozmaicie, choć niewątpliwie Szammaici odznaczali się większą ciasnotą pojęć, na której w pewnych wypadkach i Hillelowi nie zbywało. Pewnego razu dwaj rywale zapytali siebie: czy można jeść jajko, zniesione w dzień świąteczny. Szammai pozwolił, Hil-

lel zabronił, twierdząc, że w wigilię święta mógł być sabbat, a tworzenie się jajka podczas sabbatu w ciele kury było pracą. Hillel nadał wielką ważność tradycyi, wzbogacając ją kilkoma zasadami nowemi, przyniesionemi niewątpliwie z Babilonu, a nadewszystko sformułował metodę wyjaśniania Tory. Jego metoda egzegietyczna *Szebat Midoth* (7 zasad), stosowana do wszystkich tekstów, składa się z punktów następujących: 1) możność wnioskowania z jednego przedmiotu o innym za pomocą argumentu *a fortiori* [1]); 2) analogia przedmiotów; 3) badanie zasady zawartej w samym tekście; 4) porównanie kilku tekstów, zawierających zasady podobne; 6) przytoczenie przykładów; 7) znaczenie ogólne, wypływające z całości ustępu. Te zasady Hillela, bardzo proste, są stosowane dziś jeszcze w hermeneutyce. Później *Rabi Izmael* wytworzył 7 zasad nowych, a po zlaniu 6-ej zasady Hillela z 2-gą sprowadził ich liczbę ogólną do 13-tu. Na nieszczęście, praktyka nie zawsze była warta teoryi. Rabini, z pomocą tych zasad, przychodzili do wniosków fantastycznych i wyprowadzali z nich najlo-iczniej rzeczy wprost niemożliwe. W kwestyi rozwodów Hillel był liberalniejszy od Szammai'ego, który wyjaśniał prawo mozaiczne, jak później Jezus, uznając rozwód tylko z powodu cudzołóztwa. Hillel pozwalał odtrącać żonę z powodów najdziecinniejszych: za złe przygotowanie pokarmu, za spalenie pieczeni itp. Do etyki ani Hillel ani Szammai nie dorzucili nic nowego; byli oni kazuistami, przywią-

---

[1]) Ten syllogizm hermeneutyczny, zwny *Kol wachomer*, wyprowadza słynny uczony Ahron ibn Chajjm z przeciwstawienia dwu przedmiotów, mających częściowe podobieństwo (patrz prof. *A. Schwarz*: „Der hermeneutische Syllogismus in der talmudischen Litteratur", Karlsruhe 1901. str. 15 i nast.).

zanymi do tradycyj i niczem więcej. Zato obaj pozostawili sentencye moralne bardzo piękne. Szammai wyrzekł: „Niech nauka prawa będzie zasadą twego życia; mów mało, czyń dużo i przyjmuj wszystkich życzliwie." To ostatnie zdanie przeczy jednak podaniom talmudycznym, przedstawiającym Szammai'ego, jako gwałtownika w najwyższym stopniu, „który się żadnym argumentem przekonać nie dał". Oto najbardziej znany epizod z walki dwu przeciwników. Pewnego razu poganin rzekł do Szammajego: „Przyjmę Judaizm, jeżeli mię nauczysz swego prawa przez czas, dopóki ustoję przed tobą na jednej nodze". Szammai za całą odpowiedź uderzył go kijem, który miał w ręku. Gdy poganin zwrócił się z tem samem żądaniem do Hillela, ten odpowiedział: „Nie czyń bliźniemu twemu, czegobyś nie chciał, żeby tobie czyniono—oto całe prawo; reszta jest tylko stosowaniem go i skutkiem". Szammai podtrzymywał tradycyę w całej czystości pierwotnej, uważając Hillelowe zasady wyjaśniające za niebezpieczne, lękał się bowiem, żeby nie zadały ciosu ostatecznego mozaizmowi. W tem tkwi właśnie spór obu doktorów i ich szkół. Szammai zabraniał wysyłać listy od dnia trzeciego przed sabbatem, w obawie, żeby nie przyszły na miejsce podczas sabbatu, który byłby w ten sposób zgwałcony. Nauka jego streszczała się w tem jednem zdaniu: spełniać najściślej całe prawo bez żadnych ustępstw. Hillel przeciwnie, wygłaszał zasady przejęte całkowicie duchem ewangielicznym:

„Nie sądź bliźniego swego, dopóki się nie postawisz w jego położeniu". „Naśladuj Aarona, staraj się o pokój, kochaj ludzi i miej przywiązanie do prawa". „Czemże jestem, żebym myślał o sobie samym". „Miłosierdzie sprowadza pokój między ludzi". „Nie odpowiadaj za siebie przed dniem śmierci". „Uchyl się od stanowiska, które ci ofiarują o dwa lub trzy miejsca wyżej i oczekuj, aż ci powiedzą: *wchodź*, wchodź, a ty nie wejdziesz, gdyż cię potem zmuszą *do zejścia*. Lepiej, żeby ci mówiono: wejdź, wejdź, niżeli *zstąp, zstąp*".

Wszelako tenże sam Hillel, utrzymując, że „nauka prawa zastępuje wszystko inne", podporządkowywał zawsze każdy przepis moralny owej nauce legalnej i prawnej, która w jego oczach była jedynie ważną, bo nieuk — podług Hillela — nie mógł być pobożny". „Smutne to zdanie—pisze Stapfer—maluje dobrze judaizm ówczesny i wystarcza, żeby go potępić, a dodajmy jeszcze, że wyraz „bliźni" miał całkiem inne znaczenie w ustach Jezusa, niż Hillela, dla którego tylko Żyd był bliźnim".—Charakteryzując obie szkoły Hillela i Szammajego, Schürer przyznaje, że pierwsza z nich rozstrzygała kwestye prawne łagodniej, zadowalając się możliwem *minimum*, druga zaś—trudniej, przekładając zawsze *maximum*; różnica jednak zasadnicza określić się nie da, gdyż obaj przywódcy szkół zgadzali się w jednem, że litery prawa muszą być ściśle wykonywane, a nie brak wypadków, że Hillel był bardziej wymagający, niż Szammai. To też podług Stapfera, Hillel nigdy nie był liberałem w ścisłem znaczeniu tego słowa; pozostał on przez całe życie kazuistą, jak inni, i „należy raz skończyć z żartami o liberalizmie Hillela". Ewangelia—dodaje Stapfer — była przygotowana przez Stary Testament i przez proroków, a bynajmniej nie przez rabinów i przez szkoły pisarzów. Ewangelia była światłem, które zajaśniało nagle w ciemnościach, jest ona bowiem przeciwieństwem tego, co myślano i mówiono w dobie Chrystusa, jest reakcyą straszną, nieubłaganą przeciwko temu środowisku, w którem Jezus żyć musiał.

W rzędzie uczonych znakomitszych stoi wnuk Hillela, *Gamaliel I*, który radził Sanhedrinowi, żeby apostołów oskarżonych puścił swobodnie, jeśli bowiem ich praca jest dziełem ludzkiem—zginie, a jeśli boskiem — nikt jej nie zwalczy. Wielka cześć tradycyi żydowskiej dla tego męża wyraziła się w zdaniu, „że od śmierci Gamaliela starego, zanikło

przywiązanie do prawa, wymarła czystość i wstrzemięźliwość." Ogromne znaczenie w rozwoju uczoności żydowskiej miał upadek Jerozolimy za Tytusa i zniesienie zupełne Sanhedrinu. Siedliskiem tej uczoności, po upadku miasta świętego, była *Jamnia*, czyli *Jabne*, zamieszkała przeważnie przez Żydów od czasu dynastyi hasmonejskiej. Prócz tego i Lydda *v* Lud miała być siedliskiem wielu uczonych, którzy od połowy 2-go w. po Chr. zamieszkiwali głównie w Tyberyadzie. W 1-m dziesięcioleciu po upadku Jerozolimy zasłynął w Jabne rabbi *Jochanan ben Sakkai*, który śród swoich nowości prawnych zalecał dawać do picia wodę gorzką oskarżonym o wiarołomstwo. Mniej więcej współczesnym Sakkaj'a był *R. Chananija*, „przełożony kapłanów", który zalecał modlić się także za władzę (pogańską), a młodszym o parę dziesiątków od Johanana, był *Gamaliel II*, wnuk I-o, który w swoim czasie (90—110) był uznany za najwyższą władzę w Izraelu. Gamaliel II, usunięty chwilowo z prezesostwa za zbytni arystokratyzm i zastąpiony przez *R. Eleasara b. Asaria*, powrócił wkrótce na to stanowisko, a w swoich postanowieniach prawnych szedł zwykle za szkołą Hillela. *R. Josua ben Chananija*, uczeń Sakkai'a, był autorem zdania, że „chciwość, zła żądza i nienawiść gubią ludzi." Był on łagodny i miękki, to też gdy umarł, mówiono o nim, że „od śmierci R. Josua dobroć serca nie istnieje na świecie." Przeciwieństwem jego był nieugięty *R. Elieser*, również uczeń Sakkai'a. — Stał on przy tradycyi niewzruszenie, a posiadał wiedzę ogromną, dzięki takiej pamięci, „w której, jak w cysternie wapnem wyłożonej, żadna kropelka nie ginęła". Stanowisko samodzielne pośród uczonych tego czasu zajął *R. Izmael*, który względnie trzymał się egzegezy prostej, opartej na dosłownem znaczeniu pisma. O jego 13 zasadach egzegetycznych wspominaliśmy wyżej. Od niego i jego szkoły pochodzi większa materyału wykładowego, który się znajduje

w dwu najstarszych Midraszim („Mechilta" i „Sifre"). — Podług legendy, Izmael zginął jako męczennik w wojnie Barkocheby. Wpływem i sławą swego imienia przewyższył wszystkich uczonych *R. Akiba ben Józef*, którego działalność przypada około 110—135 po Chr. Żaden z doktorów prawa nie zgromadził tylu uczniów wokoło siebie, żadnego legenda bardziej nie wysławiała, to też „z wieńca Sagi trudno jest uszczknąć coś pewnego." Z pozostałych po nim sentencyj widać, że nietylko stał on na stanowisku najściślej prawnem, lecz rozstrzygał także i kwestye dogmatyczno - filozoficzne. Łącząc z gorliwością religijną i patryotyzm narodowy, uznał on w Barkochebie Mesyasza, którego sprawę przypłacił śmiercią męczeńską. Swoją metodą egzegetyczną spotęgował on jeszcze i zwyrodnił do reszty kazuistykę uprawianą przez innych rabinów, albowiem „z każdego haczyka prawnego wyprowadzał stosy Halachoth'ów", t. j. postanowień i przepisów, utrzymując, że nawet pozornie zbyteczne cząsteczki tekstu zawierają prawdy najważniejsze. To też nie przez egzegezę, pełną łamigłówek i dziwolągów, uczynił nazwisko swoje epokowem, lecz przez to, że prawdopodobnie pod jego kierunkiem *Halacha*, przekazywana dotychczas ustnie, była zkodyfikowana poraz pierwszy. Najrozmaitsze materyały prawne uporządkowano podług treści, poczem prawo obowiązujące, z przytoczeniem wszystkich odstępujących od niego zapatrywań najznakomitszych uczonych, było spisane. Dzieło to stanowi podstawę tak zwanej *Miszny* rabbiego *Iudy ha Nasi*, która doszła do naszych czasów i o której w swojem miejscu mówić będziemy. — Pomijając wielu innych uczonych, wspomnimy nakoniec współczesnego Akibie *R. Tarfona*, którego legenda żydowska uważa również za męczennika w wojnie Barkocheby, a historyk Justyn zapisuje, że właśnie z powodu tej woj-

ny Tarfan uciekł z Palestyny. Ow rabbi Tarfon wsławił się w kołach chrześcijańskich swoją napaścią na Ewangelie, utrzymując, że „powinny być spalone, chociażby imię Boga zawierały.”

Kapłani i uczeni byli tedy od czasów niewoli dwoma czynnikami miarodajnemi w wewnętrznym rozwoju Izraela. Ze sfer kapłańskich wyszło stronnictwo *saducejskie*, a z kół uczonych—*faryzejskie*. Podawszy w swojem miejscu gienezę tych stronnictw, rozejrzymy się teraz w ich zasadach, które między innemi szeroko rozebrał w swem dziele E. Montet. Historyk żydowski Józef, któremu zawdzięczamy bardzo ciekawe wiadomości o Faryzeuszach, Saduceuszach i Esseńczykach, był zanadto przejęty pragnieniem przedstawienia swym czytelnikom grecko-rzymskim trzech szkół powyższych jako *le pendent juif* do wielkich filozoficznych szkół greckich: stoickiej, epikurejskiej i pitagorejskiej. Wszelako paralela tego rodzaju, po za kilku rysami podobieństwa bardzo niewyraźnemi i tylko powierzchownemi, przeprowadzić się nie da. Z drugiej strony przeżyły się również dawne mniemania pośród chrześcijan, że Faryzeusze byli tylko zbiorowiskiem hipokrytów, a Saduceusze ludźmi bez wiary i moralności. Nie są to również dwie sekty w znaczeniu nowożytnem tego wyrazu, dwa judaizmy odszczepione od siebie, jak dwa kościoły sprzeczne, nie uznające tej samej hierarchii i nie zbratane w jednym kulcie. To były tylko dwie dążności, uosobione w dwu stronnictwach, walczących, można powiedzieć, na gruncie tej samej konstytucyi, a przejętych jedną ideą posłuszeństwa prawu zasadniczemu. Współzawodnicząc o wpływy, o kierunek ogólny judaizmu, oba stronnictwa czerpały racye swego bytu w przeszłości i w położeniu polityczno-religijnem ludu żydowskiego, głosząc maksymy z punktów widzenia, kierowanych zasadami

sprawiedliwości, jednakowo może wątpliwej, ale w gruncie rzeczy poważnej i szczerej.

Nazwa *Peruszim* nie oznacza bynajmniej, żeby faryzeusze byli „odłączeni" od Kościoła, lecz że stanowili stronnictwo separatystów, odłączonych od tłumu, skalanego nieczystością prawną i niedbalstwem w przestrzeganiu prawa. Będąc reformatorami społeczeństwa żydowskiego w duchu rabinicznym, faryzeusze przejawiali pewną dumę wobec „ludzi ziemskich" *(am-aarec)*, t. j. filistrów, którzy zachowywali *en gros* prawo narodowe bez gorliwości pobożnej. A pomimo, że stanowili oni *ecclesiola in ecclesia*, t. j. kościołek w kościele, to jednak lud ich otaczał sympatyą i naśladował w miarę możności. Byli oni popularniejsi, niż Saduceusze, gdyż zajmowali się ludem, oświecali go w synagogach i, nadto ostentacyjnie, rozdawali jałmużny ubogim. Dla zaznaczenia swej odrębności, faryzeusze chętnie sobie nadawali miano *haber* (=bliźni) „współtowarzysz", tworząc pod nazwą *haberim* stowarzyszenie ku przestrzeganiu czystości. U takiego *haber* można było kupować, spać, jeść i t. p. bez obawy narażenia się na nieczystość prawną. Faryzeusz pierwotny był z jednej bryły; jego patryotyzm dziki i jego szczerość były wolne od wszelkich zarzutów, a jego idee bezwzględne i brak wszelkiego ducha rachunkowości czyniły go bezinteresownym całkowicie. Faryzeusz nie miał pobłażliwości dla nikogo; będąc liberałem, kochał idee nowe, pracował, patrzył w przyszłość z nadzieją nieujarzmioną i był przyjacielem postępu, byleby Judaizm tryumfował; wszelako związek z obczyzną uważał za cofanie się i obrzydliwość. Naturalnie, ze swoją wiarą bierną i napoły fatalistyczną, ze swojem zaufaniem ślepem w pośrednictwo cudowne Opatrzności, z przekonaniem, że pomoc Jehowy jest zapewniona, Faryzeusze musieli popełniać ciężkie błędy. „Wiekuisty

będzie walczył za was, a wy milczcie"; albo: „lepiej szukać ucieczki w Wiekuistym, niżeli zaufać człowiekowi" i t. p.—oto idee Faryzeuszów, które prowadziły do fatalizmu. Dążność polityczna faryzeizmu streszczała się w tej zasadzie głównej, że przestrzeganie Prawa było ze wszystkich interesów krajowych najpierwszym i wyższym ponad niepodległość narodową. Raczej znosić jarzmo cudzoziemskie, jeżeli porządek, który ono narzuca, da się pogodzić z zachowaniem prawa, niż żyć pod berłem księcia żydowskiego, który je czyni niemożliwem lub sprzyja jego gwałceniu. Nie znaczy to wcale, żeby faryzeusze nie mieli patryotyzmu, lecz świadczy tylko o ich przekonaniu, że po za ścisłą obserwacyą Prawa naród żydowski nie mógł zdobyć dla siebie nic dobrego. Ze zaś od poprawności legalnej życia zależało urzeczywistnienie obietnic boskich, więc faryzeizm nie mógł się wahać w wyborze pomiędzy prawem, brzemiennem w przyszłość świetlaną, a niepodległością bezprawną, efemeryczną, która tę przyszłość oddalała. Wszelako Zydzi nie byliby ludźmi, gdyby ich nie był olśniewał i nie podniecał szlachetnej dumy narodowej taki sławny okres Makkabeuszów ze wszystkimi bohaterami wojny świętej. Wobec tych wspomnień bierność systematyczna faryzeizmu w kwestyach politycznych, zwłaszcza, gdy nie był u władzy i bronił swoich placówek, musiała w końcu w samem łonie tego stronnictwa zrodzić reakcyę i wytworzyć *zelotów* fanatycznych, którzy dosyć już mając tej abdykacyi nieustannej, tych ględzeń subtelnych a wykrętnych i tych rozczarowań ustawicznych, chcieli przyśpieszyć nareszcie przez rewolucyę otwartą nadejście tak upragnione „dnia bożego, który bez końca obiecywany, nie zjawiał się wcale." Jeżeli tedy można oddać sprawiedliwość szczerości pierwotnej faryzeizmu, którego początki bardzo dobrze wyjaśnić się dadzą przez samą

treść zasad wiary żydowskiej; to z drugiej strony trudno nie przyznać, że faryzeizm zogniskował w sobie z biegiem czasu te wszystkie wady, które są nieodłączne od wszelkiej pobożności ciasnej, formalistycznej. Faryzeusz, pawiąc się swoją sprawiedliwością i zadowoleniem z samego siebie, uosabiał pychę nieujarzmioną, a gromadząc na barkach ludu ciężary bezużyteczne, zamieniał żywot—w mękę. Pod jego kierunkiem religia żydowska, straciwszy swą szczytność i swą moralność podniosłą, przekształciła się całkiem w dewocyę płaską, zwężoną, przerażająco bezduszną, dziecinną, pełną straszydeł śmiesznych i praktyk potwornie zabobonnych. Kazuistyka zabiła, jak zawsze, moralność. Byłoby rzeczą nieprawdziwą utrzymywać, że wszyscy faryzeusze byli hipokrytami, boć i z Ewangelij, przedstawiających faryzeizm z najgorszej strony, wnioskować można, że pośród faryzeuszów byli także ludzie uczciwi i szczerzy. Nie da się jednak zaprzeczyć—pisze prof. Réville—że, jak wszystkie dążności religijne, które przywiązują do praktyk zewnętrznych ważność najwyższą, faryzeizm zachęcał do hipokryzyi. Faryzeusze byli przyjaźniejsi Jezusowi, niż Saduceusze; pewna ich liczba była mu wroga, ale nie wszyscy. Jezus chętnie biesiadował w domach Faryzeuszów, którzy go sami zapraszali. Gdy Herod Antipas, podszczuwany przez dworaków swoich, chciał aresztować Chrystusa, ostrzegli go przed niebezpieczeństwem Faryzeusze, z których jeden był nawet potajemnie jego wyznawcą. A jeżeli Chrystus wystąpił surowo przeciwko Faryzeuszom, to słowami swojemi potępiał on tylko umysły ciasne, fanatyczne, nietolerancyjne, a nadewszystko godził w hipokrytów, t. j. w faryzeuszów „pobielanych”, których zresztą potępił i Talmud, wyliczając aż 7 gatunków faryzejskich: 1) Faryzeusz *przygnieciony*, który kroczy z grzbietem złamanym pod ciężarem

prawa, udając, że je dźwiga na swych ramionach; 2) Faryzeusz *interesowny*, który zdaje się żądać pieniędzy, nim da receptę; 3) Faryzeusz *o czole krwawem*, który idąc z oczami zamkniętemi, uderza głową o mury, ażeby nie widzieć kobiet; 5) Faryzeusz *pretensyonalny*, który nosi suknię szeroką i powiewną, żeby go wszyscy oglądali; 6) Faryzeusz, który *się zbawia*, czyhając na spełnienie dobrych uczynków, mających zgładzić jego grzechy i przybiera minę, jakby chciał powiedzieć światu całemu: „co było do zrobienia — wszystko zrobiłem" i 7) Faryzeusz, *którego pobudką jest miłość*, najlepszy ze wszystkich, podobien Abrahamowi, zwalczającemu wiarą złe skłonności" (Talmud bab. Sotah, 226 i Jeroz. Berakhoth 136).

A cóż było w naukach faryzejskich kamieniem obrazy dla Saduceuszów? Oto Faryzeusze nietylko Torę pisaną, lecz i *prawo ustne*, wytworzone przez pisarzów uczonych, za obowiązujące poczytywali, to jest narzucili Żydom wiele praw, wydobytych z *podania ojców*, a nieistniejących w pisanem prawie Mojżesza. Nie dość na tem, Faryzeusze utrzymywali, że „większym jest grzechem nauczać wbrew przepisom uczonych, niżeli wbrew naukom Tory." Prócz tego faryzeizm zajął w poglądach religijnych i dogmatycznych to stanowisko ortodoksyjne judaizmu późniejszego, które różniło się rdzennie z poglądami Saduceuszów. Faryzeusze nauczali, że każda dusza jest nieznikoma, że dusze dobrych przechodzą w inne ciała, a złych podlegają męczarniom wiecznym, gdy Saduceusze, nie wierząc w zmartwychpowstanie, zaprzeczali dalszemu bytowi duszy, oraz nagrodom i karom w świecie podziemnym. Podług nich dusze giną wraz z ciałem. Faryzeusze wierzyli w aniołów i w duchy, Saduceusze przeczyli jednym i drugim; pierwsi czynili wszystko zależnem

od losu i od Boga; ostatni stawiali Boga po za wszelką możliwością mieszania się w czyny człowieka.

Fizyonomia Saduceuszów jest mniej wyrazista. Historyk Józef uważa ich przedewszystkiem za *arystokratów*, którzy zjednywali tylko ludzi zamożnych, nie mając ludu po swojej stronie. Do stronnictwa tego należały głównie rodziny wyższo-kapłańskie. Stojąc silnie przy Torze pisanej, Saduceusze nie uznawali wykładu prawa tradycyjnego. Niżsi liczebnie od Faryzeuszów, przewyższali ich jednak bogactwem, zdolnością dziedziczną i ważnością stanowisk urzędowych. Arystokracya rodowa i majątkowa była u Żydów po niewoli tylko kapłańska, a cieszyła się przywilejami, zabezpieczonemi przez prawo święte. Przy stanowiskach kapłańskich, które im życia nie wypełniały, Saduceusze, stojąc na czele państwa o charakterze teokratycznym, przyzwyczaili się do rozkazywania i rządzenia, oraz, co za tem idzie, do poświęcania większej gorliwości interesom politycznym i narodowym, aniżeli sprawom religijnym. Aczkolwiek nie byli obojętni dla religii, to jednakże, w przeciwieństwie z Faryzeuszami, musieli podporządkowywać, z racyi stanowiska naczelnego, drobiazgowość praktyki legalnej potrzebom politycznym położenia. Byli to konserwatyści z pretensyami klasy panującej. Trzymając się prawa mozaicznego, podobnie jak i Faryzeusze, gdyż ono uświęcało podstawy ich oligarchii i stanowiło istotę samą narodowości żydowskiej, nie uznawali po za tem niczego więcej w przekonaniu, że prawo Mojżesza powinno wszystkim wystarczyć. Broniąc go od wszelkich zmian lub dodatków, patrzyli okiem niechętnem na Pisarzów, oraz ich uczniów faryzejskich, którzy pod pozorem ścisłości ortodoksyjnej dorzucali do tekstów pisanych swoje własne elaboraty.

W imię tej samej zasady Saduceusze afiszo-

wali sceptycyzm wielkich panów w obec tych doktryn, które wyszły ze szkół rabinicznych, o aniołach, szatanach, zmartwychwstaniu, obrachunkach przyszłych i t. p., to jest, o tematach popularnych w sferze faryzejskiej, ale nieznanych Izraelowi starożytnemu, nawet w dniach pierwszych restauracyi.

Nadzieje mesyaniczne—pisze Nicolas — miały w Saduceuszach przeciwników tembardziej zdecydowanych, że stronnictwo to, zawsze gotowe do podtrzymywania *quand même* wszelkiej władzy stałej, wiedziało dobrze z doświadczenia, jakim fermentem czynnym wśród ludu izraelskiego było oczekiwanie Mesyasza. To też ani Rzymianie, ani Herodowie nie powierzali arcykapłaństwa Faryzeuszom.

Zogniskowani w Jerozolimie i w okolicach, Saduceusze mało promieniowali na prowincyi. To też jeżeli Jezus nie miał kłopotu z Faryzeuszami w Galilei, musiał w Jerozolimie stać się ofiarą Sanhedrinu, który, wskutek manewru prezesa Kaifasza, ogłosił wyrok jednomyślny, za sprawą głównie Saduceuszów. To też ich sądu lękał się i lud żydowski. O ile Faryzeusze uchodzili za pobłażliwych i zawsze gotowych do obrony oskarżonego, o tyle Saduceusze słynęli szeroko z dumy, szorstkości i z pychy nieznośnej. Mówiono też o nich, że nie są *dayane-guezeroth* (=sędziowie najwyżsi), lecz *dayane guzeloth* (= sędziowie rozbójnicy). Zarzut niereligijności, którym wielu historyków obarcza Saduceuszów, jest, co najmniej, nieścisły. I owszem, stali oni silnie przy religii, boć przecież świątynia była w ich rękach i wszystkie godności kapłańskie. Nie licząc się bardzo z Synagogą, uważali jednak za niezbędne utrzymanie kultu w świątyni z jego ceremoniami tradycyjnemi, obchodzonemi regularnie podług liturgii ustalonej. Ale była to religijność, jak się trafnie wyraził Stapfer, i ortodoksyjna i *obojętna* zarazem, religijność urzędowa bez pobożności.

Saduceusze, posiadacze urzędowej władzy religijnej, mieli tylko jedno pragnienie: korzystać spokojnie ze stanowisk swoich i ze swych bogactw, a żyć w harmonii z władzą. Posiadając dobra tego świata, nie uważali bynajmniej za potrzebne utrudniać sobie ich używania przepisami faryzejskiemi.

Z tej walki dwu stronnictw, z których jedno miało świątynię, ofiary, kapłaństwo i władzę urzędową, a drugie: synagogę, studya nad prawem, doktryny i kierunek religijny ludu, Faryzeusze wyszli zwycięzko. Doszedłszy z biegiem czasu do przekonania, że zniknięcie świątyni może nastąpić bez krzywdy dla mozaizmu prawdziwego, Faryzeusze z pomocą synagogi nadali swej religii życie niepodległe w sanktuaryum, ocalając w ten sposób judaizm. Żyd prześladowany i wypędzony z kraju własnego uniesie z sobą zwoje Tory, ażeby z towarzyszami wygnania zakładać własne synagogi. Wyrzekłszy się z czasem wszelkich złudzeń odzyskania ziemskiej niepodległości, faryzeizm, pod wpływem ciężkich doświadczeń, dojdzie na końcu do takiej wiary religijnej, która do istnienia swego nie będzie potrzebowała ani świątyni, ani ofiar, synagoga jej bowiem wystarczy. Rachunek Saduceuszów był inny: niech raczej prawo zaginie—byle nie my! A tymczasem i oni zginąć musieli wraz ze świątynią, która im życie dawała, a Faryzeusze przetrwali aż do dzisiaj, albowiem Żydzi wierni tego stulecia, pochodząc w linii prostej od Faryzeuszów wieku I-go, zachowali ich wiarę, praktyki i nadzieje.

XIII.

Wychowanie dzieci. Szkoła. Synagoga. Gorliwość prawna i jej skutki. Essenizm.

U Hebrajczyków starożytnych, a i u Żydów dzisiejszych, szczęście największe dawała rodzina

liczna. Przyjście na świat dziecka witane było z radością niewysłowioną i obchodzone ofiarami wdzięczności dla Jehowy. Dnia 8-go po urodzeniu chłopiec otrzymywał pieczęć obrzezania i za pośrednictwem tego aktu wchodził do gminy żydowskiej. Matki karmiły zawsze swe dzieci, przedłużając często ów okres karmienia i do lat trzech, a w uroczystym dniu odstawienia gromadzili się na ucztę wszyscy członkowie rodziny. W klasach wyższych piecza materyalna nad dziećmi powierzana była wychowawczyniom lub wychowawcom, a ci *omenim*, jak ich nazywano, pozostawali później przez całe życie w rodzinie swych wychowanków. Gdy dzieci dorosły, dziewczęta, pod kierunkiem matki, oddawały się domowym zajęciom gospodarskim i robotom ręcznym, jak przędzenie, sporządzanie odzieży i t. p. Matka uczy je także pieśni tryumfalnych, któremi witały zwycięzców, i elegij, w których opłakiwały klęskę lub niewolę, a chłopcy pomagają ojcom w zajęciach rolnych. Prócz tego dzieci uczą się czytać i pisać, a nadewszystko muzyki i tańca, w których Izraelici mieli szczególne upodobanie. Wreszcie chłopcy rozwijali siłę fizyczną, podnosząc z ziemi ciężkie kamienie *rectis junctisque manibus* i rzucając z procy. Wszelako podstawę wychowania—stanowiła religia i moralność. Pierwszym obowiązkiem, wymaganym przez prawo, była bojaźń boża, następnie cześć dla rodziców, a potem miłość dla pracy, wstręt do lenistwa i do rozkoszy niezdrowych, a wreszcie dobroć względem ubogich i nieszczęśliwych. Te zasady wpajane były przez rodziców już to przez naukę bezpośrednią, już też za pomocą zdań mędrców, przysłów, parabol i zagadek. Do dzieci krnąbrnych, leniwych lub niemoralnych stosowano karę cielesną, bo kto oszczędza rózgi, nienawidzi syna swojego — mówili mędrcy. Pierwszym tedy celem wychowania hebrajskiego



Synagoga w Jerozolimie.

było: wyrabiać ludzi lękających się Boga i posłusznych jego przykazaniom, a następnie dopiero — obywateлów. Zeby zapisać głoskami niezatartemi w sercu i pamięci młodzieży wielkie fakty dziejowe, świadczące o potędze Jehowy, co lat siedem, na uroczystość Kuczek, sprowadzano wszystkie dzieci do Jerozolimy, gdzie na dziedzińcu świątyni kapłani czytali z mównic księgi święte o prawach Mojżesza i o historyi narodowej. Te odczyty i konferencye były w okresie biblijnym jedyną nauką publiczną Hebrajczyków, którzy jednak, jak wiemy, posiadali dla młodzieży starszej szkoły prorocze. Ale gdy proroctwo zamilkło, a i kapłani stracili z czasem swój urok, wychowawcą narodu staje się *Sofer*, pisarz, znany nam już jako uczony. J. Simon i B. Strasburger w swych monografiach o wychowaniu i nauczaniu u Izraelitów, opierając się na Talmudzie, podają, że wzmiankowany wyżej faryzeusz Szymon *ben Szetah* założył w Jerozolimie pierwszą szkołę dla dzieci albo, jak on ją nazwał: „Dom księgi" (*Beth hassefer*), do którego chodziła młodzież od 16-go roku życia. Ale tacy uczeni, jak Schürer, zaprzeczafą temu kategorycznie, dowodząc, że szkoły elementarne powstały znacznie później, dopiero w wieku Chrystusa. Wiarogodniejszem jest inne podanie, które twierdzi, że *Josue ben Gamla* (syn Gamaliela), arcykapłan (około 63 — 65 po Chr.), ustanowił w każdej prowincyi i w każdem mieście nauczycielów, do których musiały uczęszczać dzieci od lat 6-u lub 7-u. Podanie mówi, że podczas oblężenia Jerozolimy przez Tytusa Rabbi Jochanan, jeden z najsłynniejszych nauczycielów swego czasu, wyniesiony z miasta jako niby umarły, kazał się poprowadzić do Tytusa. Znając Johanana, jako stronnika pokoju, Tytus zapytał, jakiejby łaski żądał od niego. „Pozwól mi w Jabne założyć szkołę"—odpowiedział Rabbi. Tytus z uśmiechem zgodził się

na to żądanie, tak dziwnie skromne, nie przypuszczając, że tą łaską swoją zabezpieczył istnienie judaizmu. Bo cóż uczniom tych szkół ówczesnych dawała szkoła żydowska? Znajomość Prawa, w którem Izraelita zogniskował swój byt odrębny i trwały: „Kto nie zna prawa, ten jest przeklęty" — taka była ideja rdzenna całego judaizmu po niewoli. W duchu tej idei były użyte wszystkie środki, żeby gruntowna znajomość prawa stała się własnością wspólną i dobrodziejstwem ludu całego, w który wdrażano całą siłą nietylko poznanie prawa, ale i wykonywanie tegoż jak najściślejsze. O innych naukach po za prawem prawie że mowy nie było w wieku Chrystusa, a jaką naukę dał później Talmud — zobaczymy w tomie następnym.

Znajmość prawa głębszą, fachową, można było zdobyć tylko u stóp mężów uczonych w *Beth-ha-Midrasz*, do czego, naturalnie, dochodzili tylko wybrańcy, gdy masa ludu poprzestawać musiała na wiedzy elementarnej. Żeby jednak znajomość prawa uprzystępniać każdej jednostce przez całe życie, judaizm po niewoli wytworzył rodzaj instytucyi odpowiedniej, za pomocą wykładów sabbatowych w *Synagodze*, których celem głównym była nie służba boża, t. j. nie modlitwa w ścisłem znaczeniu, lecz nauka prawa. Każde miasto, każde miasteczko posiadało jeden lub kilka domów zebrań publicznych, poświęconych czytaniu prawa i modlitwie. Nazwa ich hebrajska brzmisła *Beth hakeneseth* (dom zebrań), aramejska zaś: *Beth-kenicheta*, a nazywano je także *Betha-ha-tefila* (dom modlitwy). W Nowym Testamencie tłomaczenie greckie tego wyrazu brzmi συναγωγὴ=synagoga. Tradycya przypisała Ezdraszowi ustanowienie tych „zebrań" i zapewne nie bez słuszności. Ten wielki człowiek zrozumiał konieczność niezbędną takich posiedzeń peryodycznych, które miały dać Żydom wychowanie religijne i narodowe.

Było to dzieło genialne, żadna bowiem z instytucyj żydowskich nie przyczyniła się bardziej do nadania religii Mojżesza tej żywotności, jaką dotychczas posiada. Ona to właśnie pozwalała religii żyć niezależnie od świątyni i jej ceremonij obrzędowych. Ze swym rękopisem każdy Żyd, gdziebykolwiek się znalazł, może zakładać synagogę, niosąc z sobą religię własną na koniec świata. Wszelako nie należy mieszać synagogi z Kościołem gdyż jest ona zakładem świeckim, w którym kapłan nie ma stanowiska przeważnego. Pierwszym w synagodze jest doktor prawa, t. j. każdy zdolny do nauczania. Liczba synagog była w 1-m w. bardzo duża—w samej Jerozolimie istniało ich przeszło czterysta, tak, że stykały się z sobą na każdej prawie ulicy. Zbierano się w synagogach naprzód w sobotę, a później także w poniedziałki i czwartki, gdyż w te dnie, jako w targowe, napływali Żydzi prowincyonalni. Prócz tego synagoga była otwarta trzy razy dziennie dla modlitw: rannej *(Szaharith)*, popołudniowej *(Minhah)* i wieczornej *(Arbith)*. W świątyni nikt nie nauczał, nie było tu wcale żadnych kazań, a formuły błogosławieństwa, wypowiadane przez kapłanów, wszyscy umieli na pamięć. Wobec tego każdy wolał iść do synagogi, bo tam zdobywał naukę prawa. Doktorowie wymagali 10-ciu osób, potrzebnych do założenia synagogi. Mając owo *minian* (liczbę), t. j. rodzaj ciała moralnego, które uosabiało Izraela, gmina (*Kehilah*) taka mogła odbywać w synagodze wszystkie akty kultu: obrzezanie, śluby i pogrzeby. Pełnił te obowiązki jeden z dziesięciu założycielów. Św. Paweł spotykał wszędzie takie gminy, które przyczyniły się bardzo do rozszerzenia chrześcijaństwa. Do nich to Apostoł zwracał się naprzód, zakładając wszędzie, na wzór *Kehila*, kościoły (ἐκκλεσίας), z tą samą organizacyą, w której presbiterowie pierwszych gmin chrześcijańskich byli



Meczet Omara w Jerozolimie.

we wszystkiem podobni do pobożnych założycielów synagogi. Wszyscy w niej byli kapłanami, wszyscy równi i wybrani przez naród, nie istniała bowiem władza centralna, a Św. Paweł, wykarmiony idejami faryzejskiemi od dzieciństwa, umiał rzucić na świąt tę sieć potężną towarzystw religijnych, które powoli obaliły cesarstwo. Z pomiędzy dziesięciu założycielów synagogi trzech pełniło obowiązki najważniejsze, jako naczelnicy (ἀρχισυναγώγοι). Sądzili oni spory między członkami, zarządzali majątkiem, decydowali o przyjmowaniu prozelitów i t. p. Jeden z trzech prezydował dwu innym i był naczelnikiem najwyższym *(Roszhakenesэth)*, uważanym zresztą jako *primus inter pares*. Pod kierownictwem tej trójki był *Haszan*, rodzaj sługi i zakrystyana, który zawiadywał całą stroną materyalną służby, a po założeniu szkółek w Palestynie kierował temi, w których było co najmniej 25 uczniów. Prócz tego, gdy Sanhedryn miejscowy skazał kogo na kije, Haszan był wykonawcą. Rozkład synagogi był bardzo prosty. Budynek składał się z sali prostokątnej, różnych rozmiarów, o 4-ch rzędach kolumn, lub bez nich, z portykiem od frontu. Wewnątrz, na posadzce podwyższonej, gdzie zasiadali pisarze, było główne umeblowanie, t. j. szafa święta *(Tebah)*, z fasadą zwróconą w stronę Jerozolimy, przeznaczona do rękopisów Tory i innych ksiąg świętych *(Sefarim)*. Firanka przed szafą naśladowała zasłonę w świątyni. W całej sali były rzędy ławek, a na jej końcu estrada z katedrą. Po ziemi rozlewano miętę dla oczyszczenia powietrza. Pierwsze miejsca płatne i bardzo poszukiwane zajęte były przez doktorów prawa, faryzeuszów i osoby w gminie najpoważniejsze. Siedzieli oni twarzą zwróconą ku prostaczkom, po za którymi stali prozelici. Służba sabbatowa składała się z siedmiu osób, wyznaczonych przez prezesa i wywoływanych głośno przez Haszana. Jeśli przypadkiem znalazł się ka-

płan w zgromadzeniu, jemu oddawano głos pierwszy. Porządek czynności był stały. Zaczynano zawsze od modlitwy, t. j. od wygłaszania tak zwanej *Szma*, która składała się z trzech rozdziałów (Deut. 6,4—9. 11, 13—21. Num. 15, 37—41), t. j. z tych miejsc Pięcioksięgu, w których było najsilniej zaznaczone, że Jahve jest jedynym Bogiem Izraela, i w których jest mowa o pewnych znakach pamiątkowych ku stałemu przypominaniu Jehowy. Około tego rdzenia grupują się na początku i na końcu modły dziękczynne *(Beracha)*. Następnie odmawiano *Szemone Esre*, której zgromadzenie słuchało stojąc, z twarzą zwróconą ku Jerozolimie, a ten (*Chaliuch tsibbur*), który wygłaszał ową modlitwę, stał przed szafą z rękopisami. „Szemone Esre", młodsza od *Szmy*, ale także bardzo stara, jest modlitwą, którą wszyscy Izraelici obojej płci, oraz dzieci i niewolnicy odmawiają trzy razy dziennie: rano, po południu i wieczorem.

Żałujemy, że brak miejsca nie pozwala nam na przytoczenie tej modlitwy przepięknej, ale dość długiej, którą bardzo ładnie przełożył świeżo S. Szenhak w modlitewniku żydowskim.

Każdy członek zgromadzenia mógł być wezwany przez prezesa do wygłoszenia tych modlitw, po których lud cały odpowiadał: *Amen*. Potem dopiero następowało czytanie Prawa. Haszan, wydobywszy zwój rękopisu naprzód z szafy świętej, a potem z pudełka, wręczał go czytelnikowi pierwszemu. Każdy z członków czytał po kolei co najmniej 3 wiersze i w ten sposób Tora, podzielona na 173 sekcye *(Sedarim*, albo *Parszioth)* była całkowicie odczytywana w ciągu trzech lat. Każdy wiersz, czytany w języku świętym, tłómaczony był zaraz na aramejski przy odpowiedniem wyjaśnieniu ustnem *(Midrasz)*, które następnie prowadziło do nauk i roz-

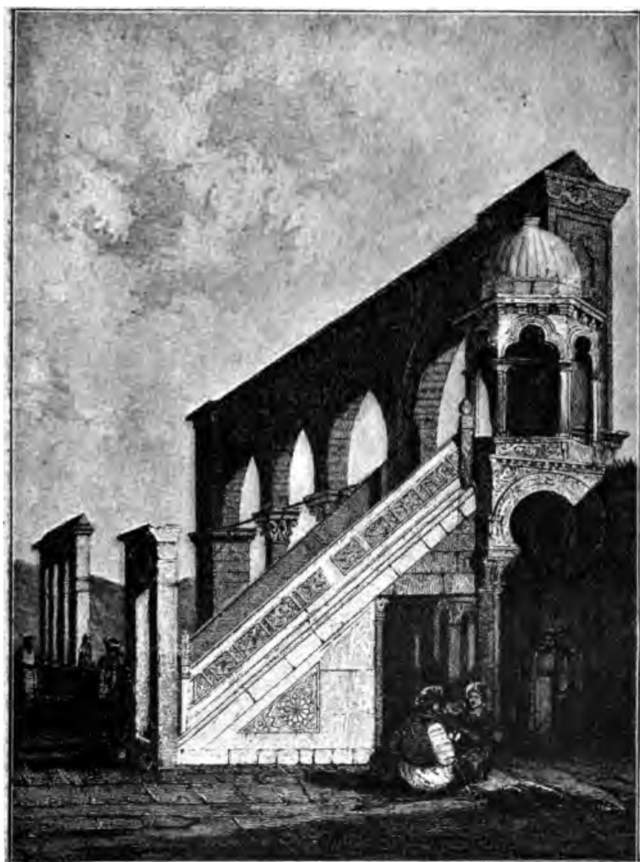
praw budujących. Gdy ktoś z przejezdnych kaznodziejów *(Dareszan)* znalazł się w takiem zebraniu, dawano mu głos, z którego często korzystał Chrystus w swoich wędrówkach apostolskich po Galilei. Po odczytaniu Prawa wyznaczony przez naczelnika synagogi *maftir* odczytywał dalsze 3 wiersze z proroków, podając ich przekład, a po tej lekcyi końcowej *(haftare)* następowało błogosławieństwo, kładące kres zebraniu. Synagogi były bardzo uczęszczane przez wszystkich Żydów bez wyjątku, a wykluczenie z niej i w dodatku połączone z klątwą stanowiło hańbę najwyższą. Pośród 24 przyczyn, powodujących anatemę, jedna, zredagowana niewątpliwie już po ustaleniu chrześcijaństwa, tak brzmiała: „Ten, kto wyznaje, że Jezus jest Chrystusem", t. j. Mesyaszem i Synem bożym.

Nadzwyczajna gorliwość w wychowaniu rodzinnem, szkolnem i synagogalnem zmierzała ku temu, żeby z całego narodu uczynić jeden lud prawa, żeby każda jednostka znała treść jego i stosowała się do niej, żeby Zakon wszedł w krew każdego Żyda, żeby stał się drugą jego naturą i żeby odstępowanie od zasad prawa było wewnętrzną niemożliwością. Jakoż cel ten osiągnęli Żydzi w wysokim stopniu, i historyk Józef mógł śmiało pisać: „Choćbyśmy nawet byli pozbawieni bogactw i miast i wszystkich innych dóbr ziemskich, zostanie nam Prawo—na wieki." Jakież były — pyta Schürer — motywy, z których wypłynął ten entuzyazm dla Prawa, i jakiemi środkami zdołało ono wywalczyć sobie tę niesłychaną władzę nad ludem? Była to, krótko mówiąc—odpowiada Schürer—*wiara w zapłatę boską* i to w zapłatę w najściślejszem znaczeniu prawnem. Prorocza ideja przymierza, którą Bóg zawarł z „ludem wybranym", była pojęta jako umowa prawna, która obowiązywała obie strony. Naród miał obowiązek nadane mu przez Boga prawo jak

najsumienniej wykonywać, a wzamian za to Jehowa był obowiązany ściśle podług czynów uiścić zapłatę, przyrzeczoną nietylko ludowi, jako całości, lecz nawet każdej jednostce. Z tej samej racyi łamanie prawa pociągało za sobą klęskę zarówno dla ludu, jak jednostki. Wbrew sentencyi, przypisywanej Antygonowi z Socho, który wołał: „nie bądźcie podobni wyrobnikom, służącym panu swojemu za zapłatę, lecz bez względu na nią oddajcie swoje usługi", nadzieja zapłaty przyszłej była głównym czynnikiem wszelkiej gorliwości prawnej, a całe życie religijne ludu żydowskiego poruszało się tylko, w wieku Chrystusa, około tych dwu biegunów: wykonywanie prawa i nadzieja przyszłej wielkości. To też zgodnie z pobudkami gorliwości prawnej, które były nawskroś zewnętrzne, wyniki ich stały się również takiem uzewnętrzeniem życia religijnego i moralnego, jakie nie istniało w żadnym narodzie. Jakoż indywidualne życie jednostki było ujęte w karby niezłomne różnych przepisów, przy których treść czynu stawała się względnie obojętna, byleby formom prawa zadość się stało. Celem życia były dla Żydów nie czyny zacne i moralne, ale punktualne spełnianie wszystkich wymagań prawa nawskroś formalnych. Zatarła się wszelka różnica czynów małych i wielkich, nizkich i podniosłych, gdyż skalą do oceny każdego czynu była tylko zgodność lub niezgodność jego z literą prawa. Że zaś Prawo to zostało rozbite na tysiące tysięcy formuł, wprost niemożliwych do wykonania, więc też Żydzi musieli obchodzić je hipokryzyjnie z pomocą podstępów kazuistycznych, które wyzwalając jednostkę z pod danego prawa, utrzymywały ją jednak w granicach formuł przepisanych. Przykłady takiego obchodzenia prawa przy sabbatach, oczyszczeniach, pokarmach i t. d. poznamy w tomie drugim naszego dzieła, gdy będzie mowa o Talmudzie. Że przy ta-

kiem rozwiązywaniu etyki i teologii przez jurisprudencyę kazuistyczną, musiały uledz zatruciu wszelkie zasady moralności rdzennej, wewnętrznej, t. j. opartej na sercu i na sumieniu, tego dowodzić nie potrzeba.

„Na każdym kroku—pisze Schürer—przy pracy, przy modlitwie, czy przy uczcie, w domu, czy w drodze, od wczesnego ranka, aż do wieczora późnego, od dzieciństwa aż do starości, szła wciąż za Żydem formuła musowa, martwa, zabijająca. Pod takim ciężarem zdrowe życie moralne istnieć nie mogło. Kto ową formułę brał poważnie, życie było dlań męką ustawiczną, gdyż przy tysiącu form obowiązkowych mógł on co chwila narazić się Prawu." Przy takim formalizmię dziecinnym indywidualność jednostki była doprowadzona do bezsilności zupełnej, gdyż, jak się wyraził Św. Paweł: „jarzmo litery zabija", dławiąc sumienia swoim ciężarem. Modlitwa, będąca, jako objaw pobożności naturalnej, wyrazem uczuć religijnych najpodnioślejszym, najczystszym, najdokładniejszym, stała się u Żydów aktem jedynie mechanicznym. Owa deklamacya wyrazów prawem przepisanych, nie wypływająca prawie nigdy z głębin duszy, z pobudek nawskroś wewnętrznych i ograniczona do pewnych godzin ustalonych, nie miała nic wspólnego z modlitwą szczerą, prawdziwą. Izraelita nie zginał kolan przed Bogiem, lecz zwróciwszy się w stronę Jerozolimy, a w świątyni w stronę Sanktuaryum, wygłaszał swe modlitwy stojąc, „z głową wysuniętą naprzód i okrytą, z oczami w ziemię utkwionemi". Że modlitwa nie była potrzebą serca, lecz wynikiem konieczności prawnej, świadczą znaki zewnętrzne, z któremi Izraelita nie rozstawał się nigdy, żeby mu Boga przypominały. U czterech rogów swego płaszcza nosił on *Tsitsith*, t. j. frenzle niebieskie lub białe, na drzwiach zawieszał pudełko podłużne



Kazalnica meczetu Omara w Jerozolimie.

(Mesusa) z małym zwojem pergaminowym, który w 22-u wierszach zawierał fragmenty z Deuteronomium, a czytając *Szemę*, przywiązywał na czole i na ręce *Teffilin* (po grecku „filakterya"), t. j. małe pudełeczko metalowe z dwoma ustępami z Mesusy. Do obowiązków Żyda religijnych należały także oczyszczenia, które zasadzały się nietylko na obmywaniu, mającem swe źródło naturalne w potrzebach klimatu gorącego, lecz i na przestrzeganiu czystości lewityckiej w pokarmach, napojach i t. p., ujętej w drobiazgowość przepisów wprost zabobonną. Post, zalecony przez prawo Mojżesza w dniu pokuty, uprawiali Żydzi z pobudek najrozmaitszych, częstokroć arcydziwacznych, jak np. na intencyę zdobycia snów przyjemnych, odwrócenia złych przeczuć i t. d. Surowość postu była różna: przy najlżejszym można było myć się i namaszczać głowę, przy najsurowszym nawet powitanie przyjaciół było wzbronione. Jeżeli post był aktem zasługi, to znaczenie jego religijne przewyższała o wiele jałmużna, którą Żydzi praktykowali bardzo szeroko, ale tylko względem współwyznawców, gdyż ci jedynie, w pojęciu epoki przedchrystusowej, byli bliźnimi. Jakoż dwa tylko uczucia wypełniają duszę Palestyńczyka w owej epoce: wykonywać Zakon i nienawidzić cudzoziemców, co było następstwem i prześladowań barbarzyńskich, które Żydzi znosić musieli, i pobożności ówczesnej, która nawet u osobników najszczerszych pozbawiona była poczucia grzechu. Grzeszyć—pisze Stapfer — to znaczyło w przekonaniu Żydów ówczesnych zatrzymać część dziesięciny, wypowiedzieć nie dość dokładnie modlitwy wymagane przez prawo i t. p. To była moralność zasadnicza, gdyż w rdzeniu świadomości religijnej tkwiło to przekonanie jedyne i niewzruszone, że Bóg dlatego dał Izraelowi tak wiele przepisów prawa, żeby mu zapewnić większą zasługę, będącą w związ-

ku z nadziejami Żydów mesyanicznemi o przyszłej wielkości Izraela, które były ustawicznie podsycane i przez niedolę narodu i przez szereg utworów apokryficznych.

Objawem skrajnej, wyodrębnionej pobożności Żydów był tak zwany *essenizm*, o którem nakoniec powiedzieć musimy słów kilka. „W rzeczywistości— pisze Derembourg — Esseńczycy, posiadając regułę raczej, niż zasadę, byli nie stronnictwem, ale zakonem, który przy małej liczbie uczestników (było ich ogółem 4,000) nie dążył wcale do innej siły, prócz moralnej. Źródła hebrajskie mówią tak mało o Esseńczykach, że znaczenie i pochodzenie ich nazwy są dotychczas ciemne, żadne bowiem z wyjaśnień dotychczasowych nie zdobyło uznania ogólnego. Józef i Filon, pisarze żydowscy, oraz kilku Ojców Kościoła wspominają o Esseńczykach, głównie zaś rozpisuje się o nich Józef, żeby ich zestawiać ze szkołą pitagorejską. Nazwę ich wywodzą jedni od wyrazu syryjskiego *hassa*, odpowiadającego hebrajskiemu *hassid*=pobożny; inni od *sahah*=chrzcić, albo od *asah* = leczyć, lub wreszcie *haszasz* = milczeć, gdyż w istocie Esseńczycy brali często kąpiele, leczyli chorych i zachowywali milczenie tajemnicze. Otóż podług Filona, Józefa i Pliniusza w okolicach pustych, w sąsiedztwie morza Martwego, t. j. na pustyni Engedi, zamieszkali Żydzi bezżenni, stanowiąc gminę, żyjącą oddzielnie pod pieczą reguły surowej i drobiazgowej i pod kierunkiem rządców, czy dyrektorów, obdarzonych władzą absolutną. Było to główne ognisko essenizmu, który jednak miał swoich wyznawców prawie we wszystkich miastach i wioskach Palestyny. Po za tym krajem nie spotykano nigdzie Esseńczyków, których oznaką była tunika biała i pas skórzany z przyczepioną do niego siekierką. Do zakonu wejść było można dopiero po nowicyacie najprzód rocznym, a następnie

dwuletnim, który się kończył przypuszczeniem nowego członka do wspólnych uczt i do wszystkich przywilejów stowarzyszenia. Każdy nowicyusz zobowiązywał się uroczyście: niczego nie taić przed współbraćmi swymi, strzedz tajemnic gminy i ulegać bez żadnych zastrzeżeń zwierzchnikom. Wykroczenia przeciw karności pociągały za sobą wykluczenie z zakonu. Własność osobista była wzbroniona, a ci, którzy posiadali jakiś majątek, czynili z niego przy wejściu ofiarę na rzecz Zakonu. Naturalnie, przy braku własności nie mogło być i niewolników. Członkowie w stosunkach z sobą nie używali całkiem pieniędzy, jako środka wymiany, lecz w miarę potrzeby stosowali wymianę w naturze. Tylko dyrektorowie mogli kupować na zewnątrz odzież, narzędzia i żywność, których nie wytwarzała sama gmina. Nie mniej owoce trudów, do których był obowiązany każdy członek, przechodziły wszystkie bez wyjątku na własność gminy. Chorych pielęgnowano kosztem kasy wspólnej, a członkowie w podróży znajdowali w każdem mieście współtowarzysza, który ich musiał ugaszczać. Dzień przepędzano na modlitwach, na pracach wyznaczonych przez zwierzchność, przeważnie rolnych i na obmywaniach zupełnych. Jadano wspólnie, a pokarmy, wogóle bardzo skromne, były sporządzane przez braci, zwanych *kaptanami.* Ci samotnicy pobożni, odrzucając zbytek wszelaki, wstrzymywali się nawet od namaszczania oliwą. Przysięga była potępiona, jako przeciwna prawdziwości obowiązkowej każdego słowa wymówionego. Przed każdą ucztą obowiązywała członków kąpiel zupełna, którą także każdy Esseńczyk brać musiał po każdej potrzebie naturalnej. Bezżeństwo obowiązywało wszystkich bez wyjątku, a do świątyni wysyłano tylko dary rzeczowe. Czcią dla prawa i dla Mojżesza przewyższali nawet Faryzeuszów, a Sabbat święcili z rygorem posuniętym

do krańcowości. Kto bluźnił Bogu lub imieniu Mojżesza, karany był śmiercią. Czytając pilnie księgi święte, wyjaśniali je zazwyczaj alegorycznie, a z ksiąg specyalnych czerpali wiedzę o własnościach leczniczych roślin i kamieni, o aniołach i ich czynnościach i t. p. Zdaje się, że magia i pewien rodzaj teurgii były specyalnie przez Esseńczyków uprawiane. Przypisywano im również siłę proroczą, a raczej przepowiadanie przyszłości. Podług Józefa, Esseńczycy mieli o duszy i o jej stosunku do ciała doktrynę raczej platońską, niż żydowską, a mianowicie, że ciało jest znikome, dusza zaś, przedistniejąca i z natury swojej nieśmiertelna, została przyciągnięta i zatrzymana w ciele, jak w więzieniu, siłą ponęt zmysłowych. Hebraiści nie dowierzają temu zapewnieniu Józefa, jak również podanej przez niego wiadomości, że Esseńczycy wygłaszali co rano modlitwę do słońca z prośbą, żeby zeszło.

Początek tej gminy osobliwej odnoszą uczeni do II w. przed Chr., biedząc się nad tem, jakie jej źródło, t. j. czy essenizm powstał z judaizmu, czy też zawdzięcza byt swój wpływom zewnętrznym. Stawiano hipotezy najrozmaitsze. Jedni wyprowadzali go z buddyzmu (Hilgenfeld), inni z parsismu (Lightfoot), jeszcze inni (Zeller, Keim) z pitagoreizmu, a nawet z parsismu i platonizmu (Wellhausen) lub wogóle ze źródeł grecko-aleksandryjskich (Friedländer i Conybeare), a Ritschl uważał essenizm za rozwinięcie wynikliwe idei kapłaństwa w ogólności. Największa jednak liczba uczonych, zarówno żydowskich (Fränkel, Jost, Grätz, Derenbourg, Geiger), jak chrześcijańskich (Ewald, Hausrath, Tideman, Reuss, Kuenen, Renan, Stapfer i inni) uważa essenizm, pomimo niektórych jego zboczeń, za skrajny wytwór chassydyzmu i faryzeizmu przy niejakich wpływach czynników obcych, Podług Schürera, essenizm jest nadewszystko *der*

Pharisöismus im Superlativ. Jest to gałąź właściwego judaizmu, która wyodrębniła się w II w. przed Chr. pod wpływem greckim ku urzeczywistnieniu ideału życia, pokrewnego wprawdzie pytagoreizmowi, ale związanego ściśle z gruntem żydowskim. Największą trudność w utożsamianiu essenizmu z faryzeizmem nastręczały hebraistom dwie kwestye główne: celibat i ofiary.

Przedewszystkiem bezżeństwo Esseńczyków przeczyło jednej z najstarszych tradycyj judaizmu. Otóż i w tym objawie dopatrują uczeni ukrańcowienia idei faryzejskiej. Troska namiętna—pisze Reville—o czystość legalną pchnęła Esseńczyków na tę drogę. Kobieta, podług prawa, jest bardzo często nieczysta, a ojciec rodziny, powodowany uczuciem rodzicielskiem, musi przedewszystkiem pracować dla swoich, nie dla zbiorowości nieosobistej. Zresztą nie należy zapominać, że w tym samym okresie, który wytworzył essenizm, a i po za nim, dawne apoteozowanie małżeństwa przez Żydów było podminowane względami ascetycznemi. Pod wpływem idei o blizkiem odnowieniu świata, oddanego przez bezbożność ludzi potęgom zła, zaczęto upatrywać wyższość bytu w dziewictwie, bezżeństwie i wdowieństwie. Nie mniej trudne było wyjaśnienie, jakim sposobem tacy legaliści i czciciele Mojżesza, jak Esseńczycy, mogli odmawiać świątyni ofiar zwierzęcych, które zastępowali przez dary martwe. Otóż, podług Reville'a, było to zerwanie z kapłaństwem wyższem. Przesyłając dary, jako oznakę swej czci dla świątyni, będącej ogniskiem judaizmu, zrywali wszelką łączność z ofiarnikami kapłańskiemi przez odmawianie im ofiar. Jest to również ukrańcowienie faryzeizmu, którego warstwę pośrednią stanowili niewątpliwie wzmiankowani przez historyka Józefa Esseńczycy osiedli w miastach, żonaci i wolni od

rygoru nadzwyczajnego pustelników, mieszkających w oazie Engedi.

Z powyższego widzimy, że Esseńczycy stanowili grupę purytanów, oderwaną od starożytnych *Hassidim*. Pod wpływem pobożności gorącej, egzaltowanej, poczytywali oni nawet ortodoksyę faryzejską za nieczystą, a synagogę za instytucyę już zwyrodniałą — „za świat." Byli to ortodoksi przekształceni w sekciarzów, faryzeusze *conséquents jusqu'à la folie*, podług określenia Stapfera. We wszystkich epokach wiary gorącej tworzyły się zawsze stowarzyszenia, podobne do essenizmu, który był także dzieckiem epoki, przesyconej prądami religijnemi. Wszelako próżen pierwiastków twórczych essenizm, niby „balon wzdęty," nie wyłonił z siebie ani człowieka na wielką skalę, ani idei wielkiej, ani dzieła wielkiego — umarł na bezpłodność, gdyż w rdzeniu swoim nosił chorobę nieuleczalną.

KONIEC TOMU PIERWSZEGO.

Spis rozdziałów.

Str.

Ważniejsze omyłki druku

w części I.

Str.	*wiersz:*	*jest:*	*powinno być:*
30	15 od dołu	Rüdiger	Rödiger
32	1 „ góry	Ambarskim	Amharskim
37	13 „ dołu	Nun	Nun, Phe
38	11 „ góry	pod wyrazem „brzmienie" opuszcz. znak)	
38	15 „ „	c	C
39	9 „ dołu	—	r
39	5 „ „	c	ι
41	1 „ góry	milora	milera
43	11 „ „	la-neszamoth	li-neszamoth
46	17 „ „	szelha	szebha
53	17 „ „	tithpakked	ithpakked
63	8 „ „	i	czyli
64	9 „ dołu	Manch	Maneh
70	18 „ „	Asztorath	Asztoreth
87	12 „ „	uwewnętrzniła	uzewnętrzniła
102	12 „ góry	Dunkieri	Dunckier i
103	3 „ dołu	Sichonie	Sichem
111	10 „ góry	Kanebitom	Kalebitom
113	7 „ dołu	Ammon	Amnon
117	8 „ góry	Zadokowi	Sadokowi
118	9 „ „	Terezyci	Ferezyci
121	8 „ dołu	chemer'	chemar
122	12 „ góry	na'ai	na'ali
124	14 „ „	kopher	kephar
129	13 „ dołu	kedosz	kadosz
148	9 „ „	swój	jego
155	11 „ góry	Rekahitów	Rekabitów
192	13 „ „	kedosz, kedosz	kadesz, kadesz
192	14 „ „	kedosz	kadesz
192	14 „ „	kebado	kebodo
232	11 „ „	16-u	27-u

Str:	wiersz:		jest:	powinno być:
237	18	„ dołu	Zadoka	Sadoka
240	9	„ góry	mieści	wieści
246	12	„ „	Kant	Kent
250	16	„ „	widzimy	zobaczymy
260	3	„ „	John	Johana

Wreszcie cały ustęp pierwszy (8 punktów) na str. 2: od góry należy umieścić na str. 245 po wyrazie „sabbatu w wierszu 2 od dołu.

W części II.

Str.	wiersz;		jest:	powinno być:
10	6	od góry	całłunem	całunem
33	6	„ „	Delitsch	Delitzsch
34	11	„ dołu	Vette	Wette
40	1	„ „	vigeur	vigueur
51	5	„ „	Sierpień	Kwiecień
61	8	„ góry	Kautsch	Kautzsch
61	7	„ dołu		V
67	7	„ „	Wothan	Dothan
68	12	„ „	Mitspa	Mispa
88	15	„ góry	23	13
90	15	„ dołu	wuja	wnuka
93	13	„ „	Ammonem	Amnonem
104	7	„ „	Urya	Uzya
125	20	„ „	łącząca	łącząc
129.	7	„ „	Paruszim	Peruszim
134	17	„ góry	dziada	ojca
165	15	„ „	Satze	Sätze
165	15	„ „	Flacius	Flaccius
165	12	„ dołu	barbarzyńców	bezbożników
167	5	„ „	cudne	ludne
170	10	„ góry	Samuela	Sędziów
172	14	„ dołu	IX	XIV



DATE DUE			

